النجاة

في المنطق والإلهيات

تأليف

الشيخ الرئيس أبو علي الحسين
ابن علي بن سينا

حقق نصوصه وخرج أحاديثه

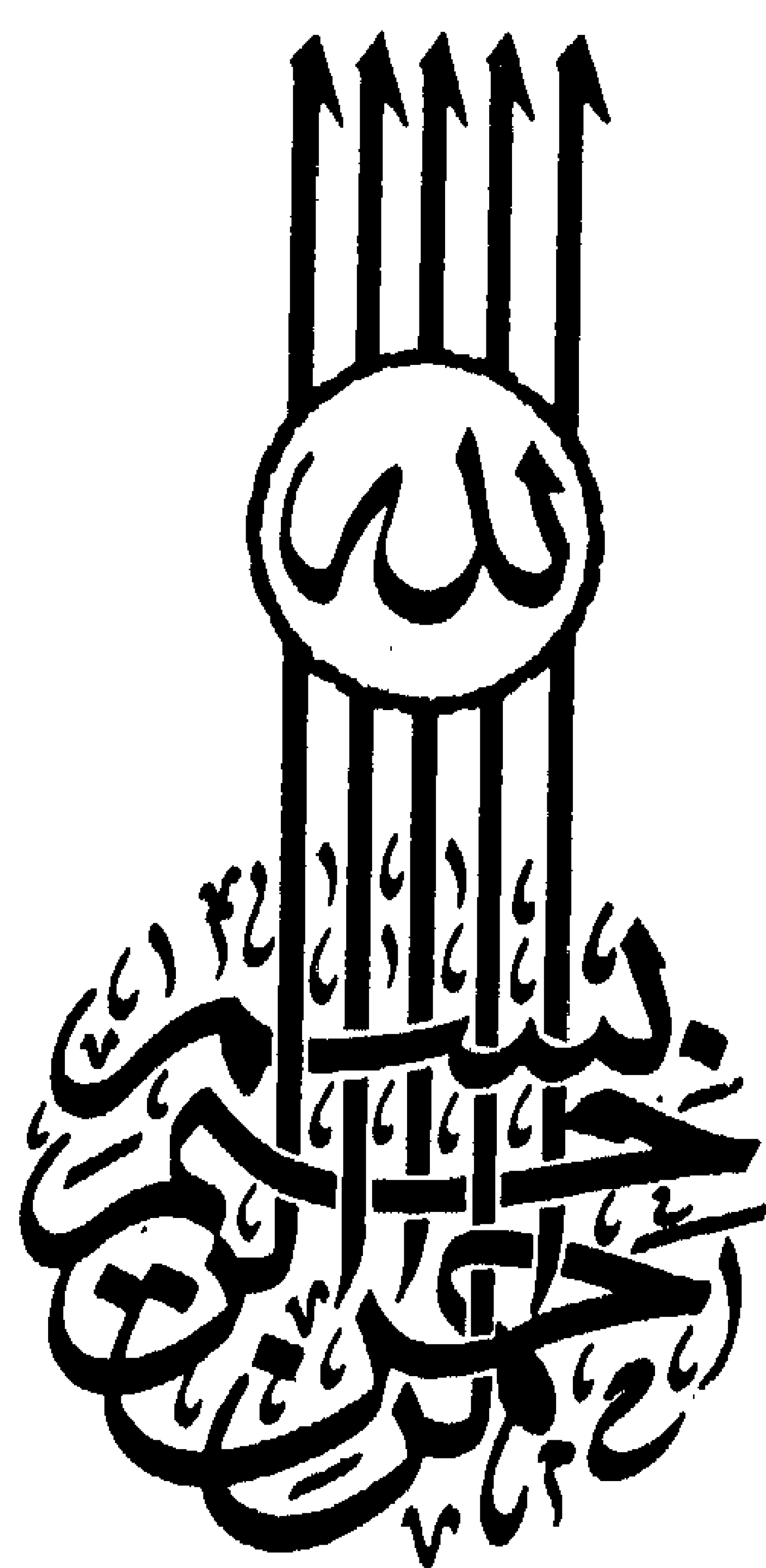
الدكتور
عبد الرحمن عميرة

دار الجيل
بيروت



النجاة..

في المنطق والالهيات


بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى
١٤١٢هـ - ١٩٩٢م

مقدمة المحقق
لكتاب النجاة

قال الله تعالى: «يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أُوتي خيراً كثيراً وما يذكر إلا أولوا الألباب».

سورة البقرة. آية رقم ٢٦٩.

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الحمدلله الذي خلق الخلق بقدرته، وأوجد العالم بحكمته، وسخر لبني آدم الأرض والسموات، ومنحهم السمع والأبصار والأفئدة وأعطاهم من كل ما سألوه. وأصلي وأسلم على النبي الأمين الكريم الذي بلغ الرسالة، وأدى الأمانة، وجاهد في سبيل الله حتى أتاه اليقين.

قال تعالى: ﴿**إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً**﴾.

اللهم متعني بجواره، وأسعدني بقربه، واجعلني من خدم رسالته. اللهم واجعله إمامي وقدوتي، وانفعني به، ونجني مما أخاف ببركته. اللهم اجعل الحق هدفي من كل أعمالي، واجعل الصدق شيمتي، والإخلاص للحق ديدني، والقرآن حجتي.

آمنت بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد ﷺ نبياً ورسولاً. اللهم اشرح لي صدري، ويسر لي أمري واحلل عقدة من لساني. لا إله إلا أنت وحدك لا شريك لك تحيي وتميت، وأنت على كل شيء قدير.

يطيب لنا أن نقدم للأمة الإسلامية بعامة، وطلاب المعرفة خاصة كتاباً من أنفس الكتب التي عرفتها المكتبة الإسلامية، وأكثرها فائدة ألا وهو كتاب «النجاة» والذي له من اسمه شيء كثير.

وكأن صاحبه أراد بوضعه أن يقدم للأمة الإسلامية طوق النجاة من الضلال من الزيغ من البعد عن إتباع هدى الإسلام.

لقد أراد بعبارة واضحة أن يضع في هذا الكتاب ما يجعل المسلم إذا استمسك به بمنأى عن وساوس الشيطان وأضاليله.

وإن كان قد اقتبس من الفكر اليوناني ومن منطق أرسطو ومما وضعه الفلاسفة من قبله، وأراد بذلك أن العقول السليمة قد تهتدي بالفطرة وتتوافق مع مايأتي به الوحي. ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله﴾.

وبعد، فيطيب لنا أن نضع في هذه المقدمة كلمة وافية عن حياة المؤلف، والأطوار العلمية والفكرية التي مر بها في حياته. ثم نبذة مختصرة عن الأفكار الرئيسية التي احتواها هذا الكتاب المحلق. وبالله التوفيق.

الشيخ الرئيس ابن سينا

مولده ونسبه وحياته

عملاق من العمالقة، وعبقرية فذة أنتجها الفكر العربي المحلق، ورجل من هؤلاء الرجال الأفذاذ. عاش حياته عاملاً ومفكراً ومنتجاً حتى قدم للمكتبة العربية والعالمية خلاصة ما سبقه من علم وفن، ثم كان سابقاً لزمنه، فكان نتاجه المائدة الشهية المزدحمة بشتى الطعوم، فتلقفتها الأكاديميات العلمية والجامعات العالمية تنهل منها وتأخذ من أفكارها ما كان دليلاً لها في طريق التقدم والحضارة وخصوصاً في علم الإلهيات وعلوم الطب والفلك وغير ذلك.

ويطيب لنا أن نقدم للقارئ في مقدمة هذا الكتاب نبذة مختصرة عن حياته مما ذكره الرئيس عن نفسه والتي نقلها عنه تلميذه أبو عبيد الجوزجاني.

قال الشيخ الرئيس: إن أبي كان رجلاً من أهل «بلخ»، وانتقل منها إلى «بخارى» في أيام نوح بن منصور. واشتغل بالتصرف وتولى العمل في أثناء أيامه بقرية يقال لها «خرمبتن» من ضياع «بخارى»، وهي من أمهات القرى. وبقربها قرية يقال لها «أفشنة». وتزوج أبي منها بوالدتي، وقطن بها وسكن، وولدت منها بها، ثم ولدت أخي. ثم انتقلنا إلى «بخارى»، وأحضرت معلم القرآن، ومعلم الأدب، وأكملت العشر من العمر، وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب، حتى كان يقضي مني العجب، وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين، ويعد من الإسماعيلية. وقد سمع منهم ذكر النفس، والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم. وكذلك أخي، وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي، وابتدأوا يدعونني أيضاً إليه، ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة، وحساب الهند. وأخذ يوجهني إلى رجل كان يبيع البقل، ويقوم بحساب الهند حتى أتعلمه منه.

ثم جاء إلى «بخارى» أبو عبدالله الناتلي، وكان يدعى المتفلسف، وأنزله أبي دارنا رجاء تعلمي منه، وقبل قدومه كنت أشتغل بالفقه والتردد فيه إلى إسماعيل الزاهد. وكنت من أجود السالكين، وقد ألفت طرق المطالبة ووجوه الإعتراض على المجيب على الوجه الذي جرت عادة القوم به.

ثم ابتدأت بكتاب «إيساغوجي» على الناتلي. ولما ذكر لي حد الجنس أنه هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو؟

فأخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله، وتعجب مني كل العجب، وحذر والدي من شغلي بغير العلم، وكان أي مسألة قالها لي أتصورها خيراً منه، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه، وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة.

ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي، وأطالع الشروح حتى أحكمت علم المنطق، وكذلك كتاب «إقليدس»، فقرأت من أوله خمسة أشكال أو ستة عليه، ثم توليت بنفسي حل بقية الكتاب بأسره.

ثم انتقلت إلى «المجسطي» ولما فرغت من مقدماته، وانتهيت إلى الأشكال الهندسية، قال لي الناتلي: تول قراءتها وحلها بنفسك، ثم اعرضها عليَّ، لأبين لك صوابه من خطئه. وما كان الرجل يقوم بالكتاب، وأخذت أحل ذلك الكتاب، فكم من شكل ما عرفه إلى وقت ما عرضته عليه وفهمته إياه. ثم فارقني الناتلي متوجهاً إلى «كركانج»، واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من النصوص والشروح، من الطبيعي والإلهي، وصارت أبواب العلم تنفتح علي، ثم رغبت في علم الطب، وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه، وعلم الطب ليس من العلوم، فلا جرم أني برزت فيه في أقل مدة حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون عليَّ علم الطب، وتعهدت المرضى، فانفتح عليَّ من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف، وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه وأناظر فيه، وأنا في هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة.

ثم توفرت علي العلم والقراءة سنة ونصفا، فأعدت قراءة المنطق، وجميع أجزاء الفلسفة، وفي هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها، ولا اشتغلت في النهار بغيره، وجمعت بين يدي ظهوراً، فكل حجة كنت أنظر فيها أثبت مقدمات قياسية، ورتبتها في تلك الظهور، ثم نظرت فيما عساها تنتج. وراعيت شروط مقدماته، حتى تحقق لي حقيقة الحق في تلك المسألة.

وكلما كنت أتحير في مسألة، ولم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس، ترددت إلى الجامع، وصليت، وابتهلت إلى مبدع الكل، حتى فتح لي المنغلق، وتيسر المتعسر. وكنت أرجع بالليل إلى داري، وأضع السراج بين يدي، وأشتغل بالقراءة والكتابة، فمهما غلبني النوم أو شعرت بضعف، عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إليَّ قوتي، ثم أرجع إلى القراءة.

ومهما أخذني أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها. حتى إن كثيراً من المسائل اتضح لي وجوهها في المنام. وكذلك حتى استحكم معي جميع العلوم، ووقفت عليها بحسب الامكان الإنساني، وكل ما علمته في ذلك الوقت، فهو كما علمته الآن، لم أزدد فيه إلى اليوم، حتى أحكمت علم

المنطق، والطبيعي، والرياضي، ثم عدلت إلى الإلهي. وقرأت كتاب «ما بعد الطبيعة» فما كنت أفهم ما فيه، والتبس عليَّ غرض واضعه، حتى أعدت قراءته أربعين مرة، وصار لي محفوظاً، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به، وأيست من نفسي. وقلت: هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه.

وإذا انا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين، وبيد دلال مجلد ينادي عليه، فعرضه عليَّ، فرددته رد متبرم معتقد أن لا فائدة في هذا العلم. فقال لي: اشتر مني هذا، فإنه رخيص، أبيعكه بثلاثة دراهم، وصاحبه محتاج إلى ثمنه، فاشتريته، فاذا هو كتاب لـ«أبي نصر الفارابي» في أغراض كتاب «ما بعد الطبيعة»، ورجعت إلى بيتي، وأسرعت قراءته، فانفتح عليَّ في الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان لي محفوظاً على ظهر القلب، وفرحت بذلك، وتصدقت في ثاني يومه بشيء كثير على الفقراء، شكراً لله تعالى.

وكان سلطان «بخارى» في ذلك الوقت نوح بن منصور، واتفق له مرض تلج الأطباء فيه، وكان اسمي اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة، فأجروا ذكري بين يديه، وسألوه إحضاري، فحضرت وشاركتهم في مداواته، وتوسمت بخدمته، فسألته يوماً الإذن لي في دخول دار كتبهم ومطالعتها، وقراءة ما فيها من كتب الطب، فأذن لي.

فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة، في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض، في بيث منها كتب العربية والشعر، وفي آخر الفقه، وكذلك في كل بيت كتب علم مفرد.

فطالعت فهرست كتب الأوائل، وطلبت ما احتجت إليه منها، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط، وما كنت رأيته من قبل، ولا رأيته أيضاً من بعد. فقرأت تلك الكتب، وظفرت بفوائدها وعرفت مرتبة كل رجل في علمه.

فلما بلغت ثمان عشرة سنة من عمري، فرغت من هذه العلوم كلها،

وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ، ولكنه اليوم معي أنضج. وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شئ.

وكان في جواري رجل يقال له: أبو الحسين العروضي. فسألني أن أصنف له كتاباً جامعاً في هذا العلم، فصنفت له «المجموع»، وسميته به، وأتيت فيه على سائر العلوم سوى الرياضي، ولي إذ ذاك إحدى وعشرون سنة من عمري.

وكان في جواري أيضاً رجل يقال له: أبو بكر البرقي خوارزمي المولد، فقيه النفس، متوحد في الفقه والتفسير والزهد، مائل إلى هذه العلوم، فسألني شرح الكتب له، فضنفت له كتاب «الحاصل والمحصول» في قريب من عشرين مجلدة.

وصنفت له في الأخلاق كتاباً سميته كتاب «البر والإثم». وهذان الكتابان لا يوجدان إلا عنده، فلم يعر أحداً ينسخ منها.

ثم مات والدي وتصرفت بي الأحوال، وتقلدت شيئاً من أعمال السلطان، ودعتني الضرورة إلى الإخلال بـ«بخارى»، والانتقال إلى «كركانج».

وكان أبو الحسين السهلي المحب لهذه العلوم بها، ووزيراً، وقدمت إلى الأمير بها، وهو علي بن مأمون، وكنت على زي الفقهاء إذ ذاك بطيلسان وتحت الحنك، واثبتوا لي مشاهدة دارَّة بكفاية مثلي.

ثم دعت الضرورة إلى الانتقال إلى «نسا»، ومنها إلى «بارود»، ومنها إلى «طوس»، ومنها إلى «شقان»، ومنها إلى «سمنيقان»، ومنها إلى «جاجرم» رأس حد «خراسان»، ومنها إلى «جرجان».

وكان قصدي الأمير «قابوس»، فاتفق في أثناء هذا أخذ قابوس وحبسه في بعض القلاع، وموته هناك.

ثم مضيت إلى «دهستان» ومرضت بها مرضاً صعباً، وعدت إلى

«جرجان»، فاتصل «أبو عبيد الجوزجاني» بي وأنشأت في حالي قصيدة فيها بيت القائل:

لمــا عــظمت فليس مصر واسعـي   لمــا غـلى ثمني عــدمت المشــتري

قال أبو عبيد الجوزجاني صاحب الشيخ الرئيس: فهـذا ما حكى لي الشيخ من لفظه، ومن ها هنا شاهدت أنا من أحواله.

كان بـ«جرجان» رجل يقال له: أبو محمد الشيرازي يحب هذه العلوم. وقد اشترى للشيخ داراً في جواره، وأنزله بها، وأنا اختلف إليه في كل يوم، اقرأ «المجسطي» وأستملي المنطق.

فأملى عليَّ «المختصر الأوسط» في المنطق، وصنف لأبي محمد الشيرازي كتاب «المبدأ والمعاد»، وكتاب «الأرصـاد الكلية»، وصنف هنـاك كتباً كثـيرة كـ«أول القانون» و«مختصر المجسـطي» وكثيراً من الـرسائـل، ثم صنف في «أرض الجبل» بقية كتبه.

وهذا فهرست كتبه:

ـ كتاب المجموع. مجلدة.

ـ الحاصل والمحصول. عشرون مجلدة.

ـ الإنصاف، عشرون مجلدة.

ـ البر والإثم. مجلدتان.

ـ الشفاء. ثمان عشرة مجلدة.

ـ القانون. أربع عشرة مجلدة.

ـ الأرصاد الكلية. مجلدة.

ـ كتاب النجاة. ثلاث مجلدات.

ـ الهداية. مجلدة.

ـ الإشارات. مجلدة.

ـ كتاب المختصر الأوسط. مجلدة.

ـ العلائي. مجلدة.

- القولنج. مجلدة.
- لسان العرب. عشر مجلدات.
- الأدوية القلبية. مجلدة.
- الموجز. مجلدة.
- بعض الحكمة المشرقية. مجلدة.
- بيان ذوات الجهة. مجلدة.
- كتاب المعاد. مجلدة.
- المبدأ والمعاد، مجلدة.
- كتاب المباحثات. مجلدة.

ومن رسائله:

- القضاء والقدر.
- الآلة الرصدية.
- غرض قاطيغورياس.
- المنطق بالشعر.
- القصائد في العظمة والحكمة في الحروف.
- تعقب المواضع الجدلية.
- مختصر أوقليدس.
- مختصر في النبض. بالعجمية.
- الحدود.
- الأجرام السماوية.
- الإشارة إلى علم المنطق.
- أقسام الحكمة في النهاية واللانهاية.
- عهد كتبه لنفسه.
- حي بني يقظان.
- في أن أبعاد الجسم غير ذاتية له.
- خطب الكلام.

- في الهنديا.
- في أنه لا يجوز أن يكون شيئ واحد جوهرياً وعرضياً.
- في أن علم زيد غير علم عمرو.

ورسائل له إخوانية وسلطانية «مسائل جرت بينه وبين بعض الفضلاء» كتاب «الحواشي على القانون» كتاب «عيون الحكمة» كتاب «الشبكة والطير».

ثم انتقل إلى «الزي» واشتغل بخدمة السيدة وابنها «مجد الدولة» وعرفوه بسبب كتب وصلت معه تتضمن تعريف قدره. وكان بمجد الدولة إذ ذاك غلبة السوداء، فاشتغل بمداواته. وصنف هناك كتاب «المعاد». وأقام بها إلى أن قصد «شمس الدولة» بعد قتل «هلال بن بدر بن حسونة»، وهزيمة عسكر بغداد.

ثم اتفقت أسباب أوجبت الضرورة لها خروجه إلى «قزوين»، ومنها إلى «همدان» واتصاله بخدمة «كذبانويه» والنظر في أسبابها.

ثم اتفق معرفة «شمس الدولة» واحضاره مجلسه بسبب «قولنج» كان قد أصابه. وعالجه حتى شفاه الله. وفاز من ذلك المجلس بخلع كثيرة. ورجع إلى داره بعد ما أقام هناك أربعين يوماً بلياليها.

وصار من ندماء الأمير، ثم اتفق نهوض الأمير إلى «قرمسين» لحرب «عناز» وفرج الشيخ في خدمته، ثم توجه نحو «همدان» منهزماً راجعاً. ثم سألوه تقلد الوزارة فتقلدها، ثم اتفق تشويش العسكر عليه، واشفاقهم منه على أنفسهم، فكبسوا داره، وأخذوه إلى الحبس، وأغاروا على أسبابه، وأخذوا جميع ما كان يملكه، وسألوا الأمير قتله فامتنع منه، وعدل إلى نفيه عن الدولة طلباً لمرضاتهم، فتوارى في دار الشيخ «أبي سعيد بن دخدوك» أربعين يوماً، فعاود الأمير «شمس الدولة» «القولنج» وطلب الشيخ، فحضر مجلسه، فاعتذر الأمير إليه بكل الاعتذار، فاشتغل بمعالجته، وأقام عنده مكرماً مبجلاً، وأعيدت الوزارة إليه ثانياً.

ثم سألته أنا شرح كتب «أرسطوطاليس» فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك

في ذلك الوقت، ولكن إن رضيت مني بتصنيف كتاب أورد فيه ما صح عندي من هذه العلوم بلا مناظرة مع المخالفين، ولا استغال بـالرد عليهم فعلت ذلك، فرضيت به.

فابتدأ بالطبيعيات من كتاب سماه «الشفاء»، وكان قد صنف الكتاب الأول من «القانون». وكان يجتمع كل ليلة في داره طلبة العلم، وكنت أقرأ من «الشفاء». وكان يقرئ غيري من القانون، نوبة. فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم، وهيئ مجلس الشراب بآلاته، وكنا نشتغل به. وكان الاشتغال بالتدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار، خدمة للأمير، فقضينا على ذلك زمناً.

ثم توجه شمس الدولة إلى «طارم» لحرب الأمير بها، وعاوده «القولنج» قرب ذلك الموضع، واشتد عليه، وانضاف إلى ذلك أمراض أخر، جلبهـا سوء تدبيره، وقلة القبول من الشيخ، فخاف العسكـر وفاتـه، فرجعـوا به طالبين «همدان» في «المهد» فتوفي في الطريق في «المهد».

ثم بويع ابن شمس الـدولة، وطلبـوا استيزار الشيـخ، فأبى عليهم، وكاتب علاء الدين سراً يطلب خدمته والمصير إليه، والانضمام إلى جوانبه، وأقام في دار أبي طالب العطار متوارياً، وطلبت منه إتمـام كتاب الشفـاء، فاستحضر أبا غالب، وطلب الكاغد والمحبرة، فأحضرها، وكتب الشيخ في قريب من عشرين جزءاً على الثمن بخطه رؤوس المسائل، وبقي فيه يومين حتى كتب رؤوس المسائل كلها بلا كتاب يحضره ولا أصل يرجع إليه، بل من حفظه وعن ظهر قلبه، ثم ترك الشيخ تلك الأجزاء بين يديه، وأخذ الكاغد، فكان ينظر في كل مسألة ويكتب شرحها، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة، حتى أتى على جميع الطبيعيات والإلهيات، ما خلا كتابي «الحيوان والنبات»، وابتدأ بالمنطق، وكتب منه جزءاً.

ثم اتهمه «تاج الملك» بمكاتبته «علاء الدولة» فأنكر عليه ذلك وحث في طلبه، فدل عليه بعض أعدائه، فأخذوه وأدوه إلى قلعة يقال له «فردجان»، وأنشأ هناك قصيدة منها:

دخــولي بــالــيــقــين كــما تــراه وكــل الشــك في أمــر الخــروج

وبقي فيها أربعة أشهر، ثم قصد «عـلاء الدولـة» «همدان» وأخـذها وانهزم «تاج الملك» ومر إلى تلك القلعة بعينها، ثم رجع علاء الدولة عن همدان، وعاد تاج الملك، وابن شمس الدولة إلى همدان، وحملوا معهم الشيخ إلى همدان. ونزل في دار «العلوي». واشتغل هناك بتصنيف المنطق من كتاب «الشفاء».

وكان قد صنف بالقلعة كتاب «الهدايات»، ورسالة «حي بن يقظان»، وكتاب «القولنج». وأما «الأدوية القلبية» فإنما صنفها أول وروده إلى همدان. وكان قد تقضى على هذا زمان و«تاج الملك» في أثناء هذا يمنيه بمواعيد جميلة، ثم عنَّ للشيخ التوجه الى «أصفهان» فخرج متنكراً، وأنا وأخوه وغلامان معه في زي الصوفية إلى أن وصلنا إلى «طيران» على باب «أصفهان» بعد أن قاسينا شدائد في الطريق، فاستقبلنا أصدقاء الشيخ وندماء الأمـير «علاء الـدولة» وخواصه، وحمل إليه الثياب والمراكب الخـاصة، وأنـزل في محلة يقال لهـا: «كونكنبد» في دار عبدالله بن بابي، وفيها من الآلات والفرش ما يحتاج إليه.

وحضر مجلس «علاء الدولة» فصادف في مجلسه الإكرام والإعزاز الذي يستحقه مثله. ثم رسم الأمير «علاء الدولة» ليالي الجمعات مجلس النظر بين يديه يحضره سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم، والشيخ من جملتهم، فما كان يطاق في شيء من العلوم، واشتغل بـ«أصفهان» بتتميم كتاب الشفاء، ففرغ من «المنـطق» و«المجسـطي». وكـان قد اختصر «أوقليـدس» و«الإرثماطيقي» و«المـوسيقي». وأورد في كـل كتـاب من الـريـاضيـات زيـادات رأي أن الحاجة إليها داعية. أما في «المجسطي» فأورد عشرة أشكال في «اختلاف المنظر»، وأورد في آخر «المجســطي» في علم «الهيأة» أشيـاء لم يسبق إليها، وأورد في «أوقليدس» شبهاً، وفي «الارثماطيقي» خواص حسنة، وفي «الموسيقى» مسائل غفل عنها الأولون.

وتم الكتاب المعروف بالشفاء ما خلا كتـابي «النبات والحيـوان» فإنـه صنفهما في السنة التي توجه فيها علاء الدولة إلى «سابور خواثت» في الطريق.

وصنف أيضاً في الطريق كتاب «النجاة». واختص بعلاء الدولة، وصار من ندمائه إلى أن عزم علاء الدولة على قصد «همدان». وخرج الشيخ في الصحبة، فجرى ليلة بين يدي علاء الدولة ذكر الخلل الحاصل في التقاويم المعمولة بحسب الأرصاد القديمة، فأمر الأمير الشيخ الاشتغال برصد هذه الكواكب، وأطلق له من الأموال ما يحتاج إليه، وابتدأ الشيخ به، وولاني اتخاذ آلاتها واستخدام صناعتها حتى ظهر كثير من المسائل، فكان يقع الخلل في أمر الرصد لكثرة الأسفار وعوائقها. وصنف الشيخ بأصبهان الكتاب العلائي. وكان من عجائب أمر الشيخ أني صحبته وخدمته خمساً وعشرين سنة، فما رأيته إذا وقع له كتاب مجدد ينظر فيه على الولاء، بل كان يقصد المواضع الصعبة منه والمسائل المشكلة، فينظر ما قاله مصنفه فيها، فيتبين مرتبته في العلم ودرجته في الفهم.

وكان الشيخ جالساً يوماً من الأيام بين يدي الأمير، وأبو منصور الجبائي حاضر، فجرى في اللغة مسألة تكلم الشيخ فيها بما حضره فالتفت أبو منصور إلى الشيخ يقول: إنك فيلسوف وحكيم، ولكنك لم تقرأ من اللغة ما يرضي كلامك فيها.

فاستنكف الشيخ من هذا الكلام وتوفر على درس كتب اللغة ثلاث سنين، واستهدى كتاب «تهذيب اللغة» من خراسان من تصنيف أبي منصور الأزهري، فبلغ الشيخ في اللغة طبقة قلما يتفق مثلها، وأنشأ ثلاث قصائد ضمنها ألفاظاً غريبة من اللغة. وكتب ثلاثة كتب: ـ

أحدها: على طريقة ابن العميد.
والآخر: على طريقة الصابي.
والآخر: على طريقة الصاحب.

وأمر بتجليدها، وإخلاق جلدها، ثم أوعز الأمير، فعرض تلك المجلدة على أبي منصور الجبائي. وذكر أنا ظفرنا بهذه المجلدة في الصحراء وقت الصيد، فيجب أن تتفقدها وتقول لنا ما فيها، فنظر فيها أبو منصور، وأشكل

عليه كثير مما فيها، فقال له الشيخ: إن ما تجهله من هـذا الكتاب، فهـو مذكور في الموضع الفلاني من كتب اللغة، وذكر له كثيراً من الكتب المعروفة في اللغة كان الشيخ حفظ تلك الألفاظ منها. وكان أبو منصور مجزفاً فيـما يورده من اللغة غير ثقة فيها.

ففطن أبو منصور أن تلك الرسائل من تصنيف الشيخ. وأن الذي حمله عليه ما جبهه به في ذلك اليوم، فتنصل واعتذر إليه، ثم صنف الشيخ كتاباً في اللغة سماه «لسان العرب» لم يصنف في اللغة مثله، ولم ينقله إلى البياض حتى توفي، فبقي على مسودته لا يهتدي أحد إلى ترتيبه.

وكان قد حصل للشيخ تجارب كثيرة فيما باشره من المعالجات، عزم على تدوينها في كتاب «القانون». وكان قد علقها على أجزاء، فضاعت قبل تمام كتاب القانون. من ذلك أنه صدع يوماً، فتصور أن مادة تريد النزول الى حجاب رأسه، وأنه لا يأمن ورماً يحصل فيه، فأمر باحضار ثلج كثير ودقه ولفه في خرقة، وتغطية رأسه بها، ففعل ذلك حتى قوي الموضع، وامتنع عن قبول تلك المادة وعوفي.

ومن ذلك أن امرأة مسلولة بـ«خوارزم» أمرها أن لا تتناول شيئاً من الأدوية سوى «الجانجبين» السكري، حتى تناولت على الأيام مقدار مائة مَنٍّ، وشفيت المرأة.

وكان الشيخ قد صنف بـ«جرجـان» المختصر الأصغر في المنـطق وهو الذي وضعه بعد ذلك في أول «النجاة».

ووقعت نسخة إلى «شيراز» فنظر فيها جمـاعة من أهـل العلم هناك، فوقعت له الشبه في مسائل منها، فكتبوها على جزء، وكان القاضي بشيراز من جملة القوم، فأنفذ بالجزء إلى «أبي القاسم الكرماني» صاحب «إبراهيم ابن بابا الديلمي» المشتغل بعلم المناظر، وأضاف إليه كتاباً إلى الشيخ أبي القاسم، وأنفذهما على يدي ركابي قاصد، وسأله عرض الجزء على الشيخ، واستنجاز أجوبته فيه.

وإذا الشيخ أبو القاسم دخل على الشيخ عند اصفرار الشمس في يوم صائف، وعرض عليه الكتاب والجزء، فقرأ الكتاب ورده عليه، وترك الجزء بين يديه، وهو ينظر فيه، والناس يتحدثون.

خرج أبو القاسم، وأمر الشيخ باحضار البياض، وقطع أجزاء منه، فشدت خمسة أجزاء كل واحد منها عشر أوراق بالربع الفرعوني. وصلينا العشاء، وقدم الشمع فأمر باحضار الشراب وأجلسني وأخاه، وأمرنا بتناول الشراب، وابتدأ هو بجواب تلك المسائل، وكان يكتب ويشرب إلى نصف الليل حتى غلبني وأخاه النوم، فأمرنا بالانصراف، فعند الصباح قرع الباب فإذا رسول الشيخ يستحضرني، فحضرته وهو على المصلى، وبين يديه الأجزاء الخمسة، فقال: خذها، وصر بها إلى الشيخ أبي القاسم الكرماني، وقل له: استعجلت في الأجوبة عنها، لئلا يتعوق «الركابي»، فلما حملته إليه تعجب كل العجب، وصرف لفيج، وأعلمهم بهذه الحالة. وصار هذا الحديث تاريخاً بين الناس.

ووضع في حال الرصد آلات ما سبق إليها، وصنف فيها رسالة، وبقيت أنا ثمان سنين مشغولاً بالرصد، وكان غرضي تبيين ما يحكيه بطليموس عن قصته في الأرصاد، فتبين لي بعضها.

وصنف الشيخ كتاب «الإنصاف» واليوم الذي قدم فيه السلطان مسعود إلى أصفهان نهب عسكره رَحْلَ الشيخ. وكان الكتاب في جملته، وما وقف له على أثر.

وكان الشيخ قوي القوى كلها. وكانت قوة المجامعة من قواه الشهوانية أقوى وأغلب، وكان كثيراً ما يشتغل به، فأثر في مزاجه، وكان الشيخ يعتمد على قوة مزاجه، حتى صار أمره في السنة التي حارب فيها تاج الدولة «تاش فراش» على باب الكرخ، إلى أن أخذ الشيخ «قولنج»، ولحرصه على برئه إشفاقاً من هزيمة يدفع إليها، ولا يتأتى له المسير فيها مع المرض حقن نفسه في يوم واحد ثمان كرات، فتقرح بعض أمعائه، وظهر به سحج واحوج إلى المسير

مع علاء الدولة، فأسرعوا نحو «إيدج» فظهر به هناك الصرع الذي قد يتبع علة «القولنج». ومع ذلك كان يدبر نفسه، ويحقن نفسه، لأجل السجح، ولبقية القولنج. فأمر يوماً باتخاذ دانقين من بزر الكرفس في جملة ما تحتقن به وخلطه بها طلباً لكسر الرياح، فقصد بعض الأطباء الذي كان يتقدم هو إليه بمعالجته، وطرح من بزر الكرفس خمسة دراهم، لست أدري أعمداً فعله، أم خطأ؟ لأنني لم أكن معه، فازداد السجح به، من حدة ذلك البزر، وكان يتناول المثرود بـ«طوس» لأجل الصرع فقام بعض غلمانه، وطرح شيئاً كثيراً من الأفيون فيه، وناوله فأكله، وكان سبب ذلك خيانتهم في مال كثير من خزانته، فتمنوا هلاكه ليأمنوا عاقبة أعمالهم. ونقل الشيخ كما هو إلى «أصفهان» فاشتغل بتدبير نفسه، وكان من الضعف بحيث لا يقدر على القيام، فلم يزل يعالج نفسه، حتى قرر على المشي وحضر مجلس علاء الدولة، لكنه مع ذلك لا يتحفظ، ويكثر التخليط في أمر المجامعة، ولم يبرأ من العلة كل البرء، فكان ينتكس ويبرأ كل وقت. ثم قصد علاء الدولة همدان فساد معه الشيخ، فعاودته في الطريق تلك العلة إلى أن وصل إلى همدان، وعلم أن قوته قد سقطت، وأنها لا تفي بدفع المرض، فأهمل مداواة نفسه، وأخذ يقول: المدبر الذي كان يدبر بدني قد عجز عن التدبير، والآن فلا تنفع المعالجة. وبقي على هذا أياماً، ثم انتقل إلى جوار ربه، وكان عمره ثلاثاً وخمسين سنة. وكان موته في سنة ثمان وعشرين وأربعمائة ٤٢٨. وكانت ولادته في سنة خمس وسبعين وثلثمائة ٣٧٥.

هذا آخر ما ذكره أبو عبيد من أحوال الشيخ الرئيس.

وإذا كان ذلك كذلك فإن من التزيد أن نضيف شيئاً جديداً بعد هذه الحقائق والترجمة الذاتية التي ذكرها الشيخ الرئيس ابن سينا لنفسه، ثم رصد هذه السيرة الذاتية أقرب المقربين إليه تلميذه الطلعة أبو عبيد الجوزجاني الذي كان لا يفارقه في ظعن أو إقامة. ومن أراد الإضافة والجديد عن حياة هذا العالم الجليل فأمامه المطولات والمراجع وعلى قمتها عيون الأنباء في طبقات الأطباء. لابن أبي أصيبعة. الجزء الثاني ص ٢ وما بعدها. فقد أوفى على

الغاية ولم يترك شاردة ولا واردة عن حياة هذا العملاق إلا رصدها وذكرها في مؤلفه الجامع المانع لكثير من تراجم العمالقة.

وإذا كان ذلك كذلك فعلينا أن نقطع شوطاً آخر في المبحث.

كتاب النجاة وعملنا فيه

يعتبر هذا الكتاب من أمهات الكتب في علم المنطق والإلهيات. ويعتبر ترجمة صادقة لخلاصة الفلسفة اليونانية. ولقد قال ابن سينا في مقدمته: «فإن طائفة من الإخوان الذين لهم حرص على اقتباس المعارف الحكمية سألوني أن أجمع لهم كتاباً يشتمل على ما لا بد من معرفته لمن يؤثر أن يتميز عن العامة وينحاز إلى الخاصة».

فالكتاب إذاً يحتوي على الكثير من خلاصة الحكمة، ومن تطاحن العقول، ومجادلة العلماء للوصول إلى الرأي الأمثل في علمي المنطق والحكمة الإلهية.

وهو لم يكتبه للعامة، ولا لأنصاف المتعلمين، ولا لهؤلاء الذين يأخذون من كل شيء بطرف دون حكمة أو روية. ولكنه كتبه إلى طبقة معينة، وإلى خاصة الخاصة الذين يتميزون بعقل ألمعي وحكمة باهرة وشفافية تدفعهم إلى التطلع الى ما وراء المجهول.

ثم يقول: «ثم أتلوها بمثلها من علم الطبيعيات، ثم أورد من علمي الهندسة والحساب ما لا بد منه لمعرفته بالقدر الذي يقرن بالبراهين على الرياضيات. وأورد بعده من علم الهيئة ما يعرف به حال الحركات والأجرام».

وعلم الهيئة كما يقرره العلماء أحد الأقسام الأصلية للحكمة الرياضية. وهذا العلم كان للأمة العربية في إبان نهضتها القدر الكبير، والمعرفة الواعية بهذا الفن الذي اقتبسته أوروبا وسارت فيه أشواطاً بعيدة، الأمر الذي جعلها

تفجر الذرة، وتنتج من علوم التكنولوجيا ما جعلها تقطع أشواطاً كبيرة في سلم الرقي والتقدم.

فإذا خلص من ذلك، أورد العلم الإلهي على أبين وجه وأوجزه، وذكر فيه حال الميعاد، وحال الأخلاق والأفعال النافعة فيه لدرك النجاة من الغرق في بحر الضلالات.

والكتاب بهذه الصورة يعتبر موسوعة علمية كبيرة حوت أمهات العلوم التي أنتجها العقل البشري في تاريخه الطويل. وانتقل بها من حياة الكهوف والغابات إلى التكنولوجيا الباهرة، والأزرار الفاتكة. وكل ما يدعو إلى الدهشة ويصيب الرؤوس بالدوار.

أما عملنا في هذا الكتاب، وما بذلنا فيه من جهد فهو ليس في حاجة إلى حديث. ويكفي للقارئ أن يتعرف على بعض صفحات هذا الكتاب فيرى ما فيه من جهد وما بذل فيه من عمل نرجو من الله سبحانه وتعالى أن يجعله ذخراً لنا في يوم تذهل فيه العقول ويبحث كل إنسان عن مخرج ينجيه.

هذا وبالله التوفيق.

المحقق

د. عبدالرحمن عميرة.

النجاة

في المنطق والالهيات

تأليف

الشيخ الرئيس أبو علي الحسين

ابن علي بن سينا

٤٢٨هـ - ١٠٣٧م

حقّق نصوصه وخرّج أحاديثه

الدّكتور

عبد الرّحمن عميرة

الجزء الأول

دار الجيل

بيروت

بسم الله الرحمن الرحيم

رب يسر

أما بعد الحمد لله والثناء عليه بما هو أهله، والصلاة والسلام على أنبيائه الذين هم عبيده ورسله، وعلى سائر خاصته الذين نالهم من كرمه أفضله وأجله، وأغرقهم إحسانه وجوده وفيضه وفضله. فإن طائفة من الاخوان الذين لهم حرص على اقتباس المعارف الحكمية، سألوني أن أجمع لهم كتاباً يشتمل على ما لا بد من معرفته لمن يؤثر أن يتميز عن العامة، وينحاز إلى الخاصة، ويكون له بالأصول الحكمية إحاطة. وسألوني أن أبدأ فيه بإفادة الأصول من علم المنطق(١)، ثم أتلوها بمثلها من علم الطبيعيات، ثم أورد من علمي الهندسة والحساب ما لا بد منه لمعرفة القدر الذي يقرن بالبراهين على الرياضيات. وأورد بعده من علم الهيئة(٢) ما يعرف به حال الحركات

---

(١) المنطق في اللغة: الكلام، وعند الفلاسفة: آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن من الخطأ في الفكر (تعريفات الجرجاني) أو علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرائطها بحيث لا يعرض الغلط في الفكر (كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي) أو قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرفة للماهيات والحجج المفيدة للتصديقات (ابن خلدون المقدمة) ص ٩٠٨

وآرسطو: أول من هذب قواعد المنطق، ورتب مسائله وفصوله إلا أنه سماه بالتحليل، لا بالمنطق، وأول من أطلق اسم المنطق على هذا العلم شراح (ارسطو) ثم شاع استعماله بعد الاسكندر الافروديسي، وسماه العرب بعلم المنطق تارة، وعلم الميزان أخرى.

وهو عند الفارابي: رئيس العلوم لنفاذ حكمه فيها، وعند (ابن سينا) خادم العلوم لأنه آلة لها ووسيلة إليها، وعند الغزالي: معيار العلم، وعند فلاسفة (بور رويال) فن التفكير.

(٢) علم الهيئة: أحد الأقسام الأصلية للحكمة الرياضية، ويعرف فيه حال أجزاء العالم في أشكالها، وأوضاع بعضها عند بعض ومقاديرها وأبعاد ما بينها، وحال الحركات التي للأفلاك، والتي للكواكب وتقدير الكرات والقطوع، والدوائر التي بها تتم الحركات ويشتمل عليها كتاب المجسطي (رسالة ابن سينا في أقسام العلوم العقلية تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، الرسالة الخامسة ص ١١١ -١١٢)

والأجرام والأبعاد والمدارات والأطوال والعروض دون الأصول التي يحتاج إليها في التقاويم، وما تشتمل عليه الزيجات مثل أحوال المطالع والزوايا وتقويم المسير بحسب تاريخ تاريخ إلى غير ذلك. وأن أختم الرياضيات بعلم الموسيقى. ثم أورد العلم الإلهي على أبين وجه وأوجزه، وأذكر فيه حال المعاد وحال الأخلاق والأفعال النافعة فيه لدرك النجاة من الغرق في بحر الضلالات، فأسعفتهم بذلك، وصنفت الكتاب على نحو ملتمسهم، مستعيناً بالله ومتوكلاً عليه، فبدأت بإيراد الكفاية من صناعة المنطق لأنه الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ فيما نتصوره ونصدق به، والموصلة إلى الاعتقاد الحق بإعطاء أسبابه ونهج سبله.

القسم الأول

في المنطق

فصل في التصور والتصديق وطريق كل منهما

كل معرفة وعلم فإما تصور وإما تصديق. والتصور هو العلم الأول، ويكتسب بالحد[1]، وما يجري مجراه، مثل تصورنا ماهية الإنسان. والتصديق إنما يكتسب بالقياس أو ما يجري مجراه مثل تصديقنا بأن للكل مبدأ. فالحد والقياس آلتان بهما تكتسب المعلومات التي تكون مجهولة، فتصير معلومة بالروية. وكل واحد منهما منه ما هو حقيقي ـ ومنه ما هو دون الحقيقي، ولكنه نافع منفعة ما بحسبه ـ ومنه ما هو باطل مشبه بالحقيقي. والفطرة الإنسانية في الأكثر غير كافية في التمييز بين هذه الأصناف. ولولا ذلك لما وقع بين العقلاء اختلاف، ولا وقع لواحد منهم في رأيه تناقض. وكل واحد من القياس والحد فإنه معمول، ومؤلف من معان معقولة بتأليف محدود، فيكون لكل واحد منهما مادة منها أُلِّفَ، وصورة بها يتم التأليف. وكما أنه ليس عن أي مادة إتفقت يصلح أن يتخذ بيت أو كرسي[2]، ولا بأي صورة اتفقت يمكن أن يتم من مادة البيت بيت، ومن مادة الكرسي كرسي، بل لكل شيء مادة تخصه، وصورة بعينها تخصه. كذلك لكل معلوم يعلم بالروية مادة تخصه وصورة تخصه، منهما يصار إلى تحققه. وكما أن الفساد في اتخاذ البيت قد يقع

---

(١) الحد في اللغة: المنع، وفي الاصطلاح: قول يشتمل على ما به الاشتراك وعلى ما به الامتياز.
والحد التام: ما يتركب من الجنس والفصل القريبين كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق.
والحد الناقص: ما يكون بالفصل القريب وحده، أو به وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالناطق أو بالجسم الناطق.

(٢) الكرسي: في تعارف العامة اسم لما يقعد عليه قال تعالى: ﴿وألقينا على كُرسِيِّهِ جسداً ثم أَنَابَ﴾ (سورة ص، آية ٣٤) وهو في الأصل منسوب إلى الكرسي أي المتلبد أي المجتمع، ومنه الكراسة للمتكرس من الأوراق وكرست البناء فتكرس، قال العجاج:

يا صاح هل تعرف رسماً مكرساً ... قال: نعم أعرفه وأبلسا

والكرسي: أصل الشيء.

من جهة المادة وإن كانت الصورة صحيحة، وقد يقع من جهة الصورة وإن كانت المادة صالحة، وقد يقع من جهتيهما جميعاً. كذلك الفساد في الروية قد يقع من جهة المادة وإن كانت الصورة صحيحة. وقد يقع من جهة الصورة[1] وإن كانت المادة صالحة، وقد يقع من جهتيهما جميعاً.

فصل في منفعة المنطق

فالمنطق: هو الصناعة النظرية التي تعرف أنه من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حداً. والقياس الصحيح الذي يسمى بالحقيقة برهاناً. وتعرف أنه عن أي الصور والمواد يكون الحد الإقناعي الذي يسمى رسماً، وعن أي الصور والمواد يكون القياس الإقناعي الذي يسمى ما قوي منه وأوقع تصديقاً شبيهاً باليقين جدلياً. وما ضعف منه وأوقع ظناً غالباً خطابياً. وتعرف أنه عن أي صورة ومادة يكون الحد الفاسد، وعن أي صورة ومادة يكون القياس الفاسد الذي يسمى مغالطياً وسوفسطائياً، وهو الذي يتراءى أنه برهاني أو جدلي، ولا يكون كذلك. وأنه عن أي صورة ومادة يكون القياس الذي لا يوقع تصديقاً البتة. ولكن تخييلاً يرغب النفس في شيء، أو ينفرها ويقززها، أو يبسطها أو يقبضها، وهو القياس الشعري[2]. فهذه فائدة صناعة المنطق. ونسبتها إلى الروية نسبة النحو إلى الكلام، والعروض إلى الشعر. لكن الفطرة السليمة والذوق السليم ربما أغنيا عن تعلم النحو والعروض. وليس شيء من الفطر الإنسانية بمستغن في إستعمال الروية عن التقدم بإعداد هذه الآلة إلا أن يكون إنساناً مؤيداً من عند الله تعالى.

---

(١) صورة الشيء: ما به يحصل الشيء بالفعل.
والصورة الجسمية: جوهر متصل بسيط، لا وجود لمحله دونه قابل للأبعاد الثلاثة المدركة من الجسم في بادئ النظر.
والصورة الجسمية: الجوهر الممتد في الأبعاد كلها المدرك في بادئ النظر بالحس.
والصورة النوعية: جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل دون وجود ما حل به.

(١) القياس الشعري: وهو الذي لا يوقع تصديقاً البتة ولكن تخييلاً يرغب النفس في شيء أو ينفرها، ويقززها أو يبسطها أو يقبضها.

فصل في الألفاظ المفردة[1]

لما كانت المخاطبات النظرية بألفاظ مؤلفة، والأفكار العقلية من أقوال عقلية مؤلفة، وكان المفرد قبل المؤلف، وجب أن نتكلم أولاً في اللفظ المفرد. فنقول:

إن اللفظ المفرد: هو الذي يدل على معنى، ولا جزء من أجزائه يدل بالذات[2] على جزء من أجزاء ذلك المعنى. مثل قولنا: «الإنسان» فإنه يدل به على معنى لا محالة، وجزآه وليكونا «الإن» و«السان» إما لا يدل بهما على معنى لا محالة، أو أن يدلا على معنيين ليسا جزئي معنى الإنسان. وإن إتفق ان كان «الإن» مثلاً يدل على النفس، «والسان» يدل على البدن، فليس يقصد بإن وسان في جملة قولنا: الإنسان الدلالة بهما، فيكونان كأنهما لا يدلان أصلاً إذا أخذا جزئي قولنا الإنسان.

فصل في اللفظ المركب

وأما اللفظ المركب أو المؤلف: فهو الذي يدل على معنى، وله أجزاء منها يلتئم مسموعه، ومن معانيها يلتئم معنى الجملة، كقولنا: الإنسان يمشي. أو: رامي الحجارة.

---

(١) اللفظ في اللغة: مصدر لفظ، ومعناه رمى، تقول: لفظ الشيء وبالشيء من فمه: رمى به وطرحه.
واللفظ في الاصطلاح: صوت أو عدة أصوات ذات مقاطع تعبر عما في النفس. وهو إما مفرد، وإما مركب.

(٢) قوله بالذات أي بالقصد، وهذا التعريف مبني على أن الظاهر والتحقيق أن يقال هو ما يدل على معنى، ولا يدل جزؤه على شيء أصلاً حين هو جزؤه، وعلى هذا درج صاحب البصائر وسائر المحققين. وقد أشار إلى ذلك آخر الفصل بقوله: فيكونان كأنهما الخ (ا ـ ع).

فصل في اللفظ المفرد الكلي[1]

واللفظ المفرد الكلي: هو الذي يدل على كثيرين بمعنى واحد متفق، إما كثيرين في الوجود كالإنسان، أو كثيرين في جواز التوهم كالشمس. وبالجملة الكلي هو اللفظ الذي لا يمنع مفهومه أن يشترك في معناه كثيرون. فإن منع من ذلك شيء، فهو غير نفس مفهومة.

فصل في اللفظ المفرد الجزئي

واللفظ المفرد الجزئي[2]: هو الذي لا يمكن أن يكون معناه الواحد لا بالوجود ولا بحسب التوهم لأشياء فوق واحد، بل يمنع نفس مفهومه من ذلك كقولنا: «زيد» لمشار إليه، فإن معنى زيد إذا أخذ معنى واحداً هو ذات زيد الواحدة، فهو لا في الوجود، ولا في التوهم يمكن أن يكون لغير ذات زيد الواحدة، إذ الإشارة تمنع من ذلك. فإنك إذا قلت: هذه الشمس، أو: هذا الإنسان يمنع من أن يشترك فيه غيره الإشارة.

فصل في الذاتي[3]

ولنترك الجزئي ولنشتغل بالكلي. وكل كلي فإما ذاتي وإما عرضي. والذاتي هو الذي يقوم ماهية ما يقال عليه. ولا يكفي في تعريف الذاتي أن

---

(١) الكلي: هو المنسوب إلى الكل ويرادفه العام: تقول: العلم الكلي، أي العلم الشامل لكل شيء، والحتمية الكلية أي الحتمية العامة الشاملة لجميع أقسام العالم.
والكلي عند المنطقيين: هو الشامل لجميع الأفراد الداخلين في صنف معين، أو هو المفهوم الذي لا يمنع تصوره من أن يشترك فيه كثيرون.

(٢) أعلم أن الجزئي لا تعينه إلا الإشارة الحسية، وأما عند العقل فلا يتعين الجزئي.

(٣) ليس مفهوم الذاتي والمقوم ما يعرف من ظاهر لفظهما، ولو كان كذلك لما تناولا إلا الجنس والفصل الذاتيين للنوع، وإنما يدل بالذاتي في الاصطلاح المنطقي على الوصف الذي متى توهم مرفوعاً ارتفعت ذات الموصوف أو بطلت فيتناول الدال على الماهية وهو النوع والدال على أجزاء الماهية.

يقال: إن معناه ما لا يفارق. فكثير مما ليس بذاتي لا يفارق ولا يكفي أن يقال: إن معناه ما لا يفارق في الوجود، ولا تصح مفارقته في التوهم[1] حتى أن رفع في التوهم يبطل به الموصوف في الوجود، فكثير مما ليس بذاتي هو بهذه الصفة، مثل كون الزوايا من المثلث مساوية لقائمتين، فإنه صفة لكل مثلث، ولا يفارق في الوجود، ولا يرتفع في الوهم حتى يقال[2]: إنا لو رفعناه وهماً، لم يجب أن نحكم أن المثلث غير موجود وليس بذاتي، ولا أيضاً أن يكون وجوده للموصوف به مع ملازمته بينا، فإن كثيراً من لوازم الشيء التي تلزمه بعد تقرر ماهيته تكون بينة اللزوم له، بل الذاتي ما إذا فهم معناه وأخطر بالبال، وفهم معنى ما هو ذاتي له، وأخطر بالبال معه لم يكن أن يفهم ذات الموصوف إلا أن يكون قد فهم له ذلك المعنى أولاً كالإنسان والحيوان. فإنك إذا فهمت ما الحيوان؟ وفهمت ما الإنسان؟ فلا تفهم الإنسان إلا وقد فهمت أولاً أنه حيوان.

وأما ما ليس بذاتي فقد تفهم ذات الموصوف مجرداً دونه. فإذا فهم، فربما لزمه أن يفهم وجوده له، كالمحاذاة للنقطة[3]. أو يفهم ببحث ونظر كتساوي الزوايا القائمتين في المثلث، أو يكون جائزاً أن يرفع توهماً، وإن لم يرتفع وجوداً وتوهماً معاً، مثل الشباب فيما يبطي زواله، والقعود فيما يسرع زواله.

---

(١) هو: إدراك المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوسات.

(٢) قوله: حتى يقال: تفريع على المنفي فإن صحة الارتفاع التوهمي تصحح هذا القول (ل ـ ع).

(٣) النقطة ثلاثة أقسام: مادية، ورياضية وميتافيزيقية أما النقطة المادية: فهي أصغر شيء مقى وضع يمكن أن يشار إليه بالإشارة الحسية.
وأما النقطة الرياضية: فهي معنى هندسي أولي لا يمكن تعريفه إلا بنسبته إلى غيره.
وأما النقطة الميتافيزيقية: فهي الموناد أو الذرة.

فصل في العرضي[1]

وأما العرضي: فهو كل ما عددناه مما ليس بذاتي، وقد يغلط فيه فيظن أنه العرض الذي هو المقابل للجوهر اللذين سنذكرهما بعد، وليس كذلك، فإن العرضي قد يكون جوهراً كالأبيض، والعرض لا يكون جوهراً كالبياض.

فصل في المقول في جواب ما هو..؟

ثم إن الذاتي: ما هو مقول في جواب ما هو، ومنه ما ليس بمقول، والذاتي المقول في جواب ما هو مشكل. ويكاد أكثر الشروح تغفل عن تحقيقه، ويكاد أن يرجع ما يراه الظاهريون من المنطقيين في المقول في جواب ما هو إلى أنه هو الذاتي، لكن الذاتي أعم منه. وتحقيقه بحسب ما إنتهى إليه بحثنا أن الشيء الواحد قد تكون له أوصاف كثيرة، كلها ذاتية، لكنه إنما هو ما هو لا بواحد منها، بل بجملتها، فليس الإنسان إنساناً بأنه حيوان، أو مائت، أو شيء آخر، بل بأنه مع حيوانيته ناطق. فإذا وضع لفظ مفرد يتضمن ـ لست أقول: «يلتزم» ـ جميع المعاني الذاتية التي بها يتقوم الشيء، فذلك الشيء مقول في جواب ماهو، مثل قولنا: الإنسان لزيد وعمرو. فإنه يشتمل على كل معنى مفرد ذاتي له مثل الجوهرية، والتجسم، والتغذي، والنمو، والتوليد، وقوة الحس، والحركة، والنطق، وغير ذلك، فلا يشذ عنه مما هو ذاتي لزيد شيء. وكذلك الحيوان، لا للإنسان وحده، لكن للإنسان، والفرس، والثور، وغيرها، ذلك بحال الشركة، فإنه يشتمل على جميع الأوصاف الذاتية التي لها بالشركة، وإنما يشذ منها ما يخص واحداً واحداً منها، فالمقول في جواب ما هو هكذا يكون، وأما الداخل في جواب ما هو فهو كل ذاتي.

(١) العرضي: هو المنسوب إلى العرض، وهو ضد الجوهري والذاتي والضروري.

فصل في المقول في جواب أي شيء هو

أما القول في جواب أي شيء هو، فهو الذي يدل على معنى يتميز به الشيء عن أشياء مشتركة في معنى واحد. فمنه عرضي مثل الأبيض الذي يميز الثلج عن القار وهما جسمان جماديان. ومنه ذاتي مثل الناطق الذي يميز الإنسان عن الفرس وهما حيوانان. وقد اصطلح قوم على أن يسموا هذا الذاتي مقولاً في جواب أيما هو، فيكون المقول في جواب أيما هو بحسب إصطلاحهم هو المميز بعد ماهية مشتركة تمييزاً ذاتياً، مثل الناطق للإنسان بعد الحيوان، دون البياض للثلج.

فصل في الألفاظ الخمسة[1]

والألفاظ الكلية: خمسة[2]: جنس، ونوع، وفصل، وخاصة، وعرض عام.

فصل في الجنس[1]

الجنس: هو المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع في جواب ما هو. وقولنا: «مختلفين بالأنواع»، أي بالصور والحقائق الذاتية، وإن لم يعرف بعد

(١) اللفظ: مرادف للكلمة إلا أن اللفظ لا يضاف إلى الله تقول: كلمة الله، ولا تقول لفظه، لما يتضمنه معنى اللفظ من الأصوات والمقاطع، والمخارج.

(٢) العلة في كون الكليات خمسة أن كل ما يدل عليه باللفظ إما موصوف وإما صفة، والصفات إما علل ومباد، وإما أعراض ولوازم فالأول الذاتي والثاني العرضي والذاتيات إما مشتركة وإما مميزة والمشتركة الأجناس والمميزة الفصول والعرضيات إما أن تعم الموصوف وغيره، وإما أن تخصه فالأول للعرض العام والثاني الخاصة، وأما الموصوف فهو النوع.

(٣) الجنس: كل مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو من حيث هو كذلك، فالكلي جنس، وقوله مختلفين بالحقيقة يخرج النوع والخاصة والفصل القريب، وقوله في جواب ما هو يخرج الفصل البعيد والعرض العام، وهو قريب إن كان الجواب عن الماهية، وبعيد إن كان الجواب عنها، وعن بعض ما يشاركها فيه غير الجواب عنها، وعن البعض الآخر.

راجع التعريفات: ١١١ بتحقيقنا

النوع الذي هو مضاف إلى الجنس. وقولنا: «في جواب ماهو»، أي: قولاً بحال الشركة، لا بحال الإنفراد، كالحيوان للإنسان والفرس، لا كالحساس للإنسان والفرس، فإن الحساس لا يدل على كمال ماهية مشتركة للإنسان والفرس، وإن كان يدل على معنى مّا ذاتي، وهو كونه ذا حس وتخلى عن المتحرك بالإرادة، وعن النامي، وعن المغتذي، وغير ذلك، إلا على سبيل الإلتزام، لا على سبيل التضمن. وفرق بين الإلتزام والتضمن. فإن السقف يلتزم الحائط ولا يتضمنه. والبيت يلتزم الحائط ويتضمنه. فيجب إذا حددت الجنس أن تحده بما لا يشاركه فيه فصل الجنس. وإذا حددت الجنس أن لا تديره على النوع، ولا تشتغل بما يقوله فرفوريوس.

فصل في النوع[1]

وأما النوع: فهو الكلي الذاتي الذي يقال على كثيرين في جواب ما هو. ويقال أيضاً عليه وعلى غيره آخر في جواب ما هو بالشركة، مثل الحيوان الذي هو نوع من الجسم، فإنه يقال على الإنسان والفرس في جواب ما هو بالشركة. ويقال الجسم عليه وعلى غيره أيضاً بالشركة في جواب ما هو. وقد يكون الشيء جنساً لأنواع، ونوعاً لجنس، مثل الحيوان[2] للجسم ذي النفس، فإنه نوعه، وللإنسان والفرس، فإنه جنسهما، لكنه ينتهي الإرتقاء إلى جنس لا جنس فوقه، ويسمى جنس الأجناس. وينتهي الإنحطاط إلى نوع لا نوع تحته، ويسمى نوع الأنواع. ويرسم: بأنه المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو، كالإنسان لزيد وعمرو، والفرس لهذه الفرس وتلك.

---

(١) النوع في اللغة: الصنف من كل شيء، نقول: ما أدري على أي نوع هو، أي وجه.
والنوع في علم الحياة: مجموع أفراد يتمثل فيهم نموذج مشترك ويكون هذا النموذج محدداً وثابتاً.

(٢) قوله: مثل الحيوان الخ. راجع إلى قوله: ونوعاً لجنس وقوله للإنسان والفرس راجع لقولنا جنساً لأنواع فهو اللف والنشر المشوش [ا - ع].

فصل في الفصل[1]

وأما الفصل: فهو الكلي الـذاتي الذي يقـال على نـوع تحت جنس في جواب أي شيء هو منه، كالناطق للإنسان، فبه يجاب حين يسأل أنه أي حيوان هو، والفرق بين الناطق والإنسان أن الإنسان حيوان له نطق، والناطق شيء ما لم يعلم أي شيء هو له نطق. والنطق فصل مفرد، والناطق فصل مركب، وهو الفصل المنطقي.

فصل في الخاصة

وأما الخاصة: فهي الكلي الدال على نوع واحد في جواب أي شيء هو، لا بالذات، بل بالعرض، إما نوع هو جنس، كتساوي الزوايـا من المثلث لقائمتين، فإنه خاصة للمثلث، وهو جنس. وإما نوع ليس هو بجنس مثل الضاحك للإنسان، وهو خاصة ملازمة مساوية. ومثل الكتابة، وهو خاصة غير ملازمة ولا مساوية، بل أخص.

فصل في العرض العام[1]

وأما العرض العام: فهو كل كلي مفرد عرضي. أي غير ذاتي، يشترك في

---

(١) الفصل: إبانة أحد الشيئين من الآخر حتى يكون بينهما فرجة ومنه قيل المفاصل، الواحد: مفصل وفصلت الشاة، قطعت مفاصلها، وفصل القوم من مكان كذا وانفصلوا فارقوه. قال تعالى: ﴿ولما فصلت العير قال أبوهم﴾ (سورة يوسف، آية ٩٤). ويستعمل ذلك في الأفعال والأقوال: قال تعالى: ﴿إن يوم الفصل ميقاتهم أجمعين﴾ (سورة الدخان، آيـة ٤٠) وقال تعالى: ﴿وكل شيء فصلناه تفصيلاً﴾. (سورة الإسراء، آية ١٢).

(٢) عرض الشيء ظهر، وبدا ولم يدم، والعرب يطلقـون لفظ العرض عـلى عدة معـان: قال الغزالي: العرض اسم مشترك فيقال عرض لكل موجود في محل، ويقال عرض لكل موجود في موضوع ويقال عرض للمعنى الكلي المفرد المحمول على كثيرين حملاً غير مقوم. ويقال عرض لكل معنى موجود للشيء خارج عن طبعه. وقال الخوارزمي: العرض هو ما يتميز به الشيء عن الشيء لا في ذاته كالبياض، والسواد، والحرارة والبرودة وغير ذلك.

وأقسام العرض عند الفلاسفة المشائين تسعة: وهي الكم، والكيف والأين، والـوضع،

معناه أنواع كثيرون كالبياض للثلج والققنس، ولا تبال بأن يكون ملازماً أو مفارقاً لكل واحد من النوع، أو للبعض جوهراً كان في نفسه كالأبيض، أو عرضاً كالبياض بعد أن لا يكون مقوماً للماهية. فإن وقوع العرض على هذا وعلى الذي هو قسم الجوهر في الوجود وقوع بمعنيين مختلفين.

فصل في الأعيان والأوهام[1] والألفاظ والكتابات.

الشيء: إما عين موجودة، وإما صورة موجودة في الوهم أو العقل، مأخوذة عنها، ولا يختلفان في النواحي والأمم. وإما لفظة تدل على الصورة التي في الوهم أو العقل معبرة. وإما كتابة دالة على اللفظ، ويختلفان في الأمم. فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على الصورة الوهمية أو العقلية. وتلك الصورة دالة على الأعيان الموجودة.

فصل في الاسم[2]

والاسم: لفظ مفرد يدل على معنى من غير أن يدل على زمان وجود ذلك

= والملك، والإضافة، ومتى، والفعل، والانفعال وتسمى هذه الأقسام بالأجناس العالية، أو المقولات.

راجع معيار العلم ط ١٣٢٩ هـ ص ١٩٤
ومفاتيح العلوم ٨٦ والمقولات

(١) يطلق الوهم على كل خطأ في الإدراك، أو الحكم أو الاستدلال شريطة أن يظن أنه خطأ طبيعي، وإن وقوع المرء فيه ناشئ عن انخداعه بالظواهر. والوهم بوجه خاص مقابل للهلوسة وهو تمثل حس كاذب ناشئ عن كيفية تأويل الإحساس كمن ينظر إلى الخشبة الطافية فوق الماء فيحسبها غريقاً أو إلى الحشرة الصغيرة الطائرة بالقرب من عينيه فيحسبها طيراً كبيراً، والوهميات: قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة كالحكم بأن ما وراء العالم فضاء لا يتناهى، والقياس المركب منها يسمى سفسطة.

راجع تعريفات الجرجاني بتحقيقنا

(٢) الاسم: ما دل على معنى في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة وهو ينقسم إلى اسم عين، وهو الدال على معنى يقوم بذاته كزيد وعمرو، وإلى اسم معنى وهو ما لا يقوم بذاته سواء

المعنى من الأزمنة الثلاثة كقولنا: «زيد»، فمنه محصل كقولنا: «زيدٌ»، ومنه غير محصل قرن فيه لفظ السلب بشيء هو إسم محصل، وجعل مجموعهما إسماً دالاً على ما يخالف معنى المحصل، كقولنا: «لا إنسان»[1] للإنسان. وهذا هو الإسم المعدول.

فصل في الكلمة[2]

والكلمة: لفظة مفردة تدل على معنى، وعلى الزمان الذي كان ذلك المعنى موجوداً فيه لموضوع «ما» غير معين، كقولنا: مشى. فإنه يدل على مشي لماش غير معين في زمان قد مضى.

فصل في الأداة

وأما الأداة لفظة مفردة إنما تدل على أمر يصح أن يوضع، أو يحمل بعد أن يقرن باسم أو كلمة، كقولنا: في وعلى.

فصل في القول[3]

والقول كل لفظ مركب، وقد عرَّفناه قبل.

= كان معناه وجودياً كالعلم أو عدمياً كالجهل. والاسم المتمكن: ما تغير آخره بتغير العوامل في أوله ولم يشابه الحرف، وقيل: هو الاسم الذي لم يشابه الحرف والفعل.

(١) قوله لا إنسان: إنما اللاإنسان لفظ مفرد من جهة دلالته بالمطابقة على عين واحدة، وأما من جهة جزئي المفهوم فإنما هو مؤلف.

(٢) الكلمة: صوت أو جملة أصوات موضوعة للتعبير عن المعنى، والكلمة هي الكلام الداخلي: وهو أن يحدث الإنسان نفسه به عن نفسه والكلمات الإلهية: ما تعين من الحقيقة الجوهرية، وصار موجوداً.. والكلمة عند المسيحين: هي الأقنوم الثاني من الأقانيم الثلاثة أعني الآب والابن والروح القدس «في البدء كان الكلمة» وكان الكلمة الله
راجع التعريفات للجرجاني: وإنجيل يوحنا الاصحاح الاول: ١

(٣) يطلق القول عن المنطقيين على المركب العقلي أو اللفظي وهذا المركب إما تام، وإما ناقص فإن كان تاماً سمي كلاماً، وهو ما يفيد، وإن احتمل الصدق والكذب كان قضية وخبراً وإن لم يحتمل الصدق والكذب كان طلباً، أو أمراً أو نهياً أو تمنياً أو نداء أو قسماً أو ترجيحاً.

فصل في القضية

والقضية والخبر: هو كل قول فيه نسبة بين شيئين بحيث يتبعه حكم صدق أو كذب.

فصل في الحملية

والحملية: هي التي توقع هذه النسبة بين شيئين ليس في كل واحد منهما هذه النسبة إلا بحيث يمكن أن يدل على كل واحد منها بلفظ مفرد، كقولنا: الإنسان حيوان، أو قولنا: الحيوان الضاحك ينتقل من مكان إلى مكان بوضع قدم ورفع أخرى. فكأنك قلت: الإنسان يمشي. أو قولك: فلان كثير علمه. فإنه قولك: كثير علمه معادل لقولك: فيلسوف[1].

فصل في الشرطية

والشرطية: هي التي توقع هذه النسبة بين شيئين فيهما هذه النسبة من حيث هي مفصلة كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. فإنك إن فصلت هذه النسبة، إنحل إلى قولك: «الشمس طالعة»، وإلى قولك: «النهار موجود». وكل واحد منهما قضية. وكذلك إذا قلت: «إما أن يكون هذا العدد زوجاً، وإما أن يكون هذا العدد فرداً». كأنك قلت: العدد زوج والعدد فرد.

فصل في الشرطية المتصلة

وأما المتصلة من الشرطية: فهي التي توجب أو تسلب لزوم قضية لأخرى كما قدمناه من مثال الشرطي.

---

(١) كأنه عرف الفلسفة بغزارة العلم وهذا غريب ولعله أحد المعاني.

فصل في الشرطية المنفصلة

والمنفصلة: ما توجب أو تسلب عناد قضية لأخرى كما أخرناه في مثال الشرطي.

فصل في الإيجاب

والإيجاب مطلقاً: هو إيقاع النسبة وإيجادها. وفي الحملية هو الحكم بوجود محمول لموضوع.

فصل في السلب

والسلب مطلقاً: هو رفع النسبة الوجودية بين شيئين. وفي الحملية هو الحكم بلا وجود محمول لموضوع.

فصل في المحمول[1]

والمحمول: هو المحكوم به أنه موجود أو ليس بموجود لشيء آخر.

فصل في الموضوع[2]

والموضوع: هو الذي يحكم عليه بأن شيئاً آخر موجود له أو ليس بموجود

---

(١) المحمول عند المنطقيين: هو المحكوم به في القضية الحملية دون الشرطية، أما في الشرطية فيسمى تالياً.
وارسطو يسمي المقولات محمولات، لأنها تحمل على الجوهر وهو لا يحمل على شيء.
والمحمولات الجدلية عند «فرفوريوس» وغيره من القدماء هي الألفاظ الخمسة، وهي: الجنس، والنوع، والفصل والخاصة والعرض العام، وقد تقال المحمولات على الخواص الذاتية التي يتميز بها الجوهر كما في فلسفة (اسبينوزا).

(٢) الموضوع بوجه عام هو المادة التي يبني عليها المتكلم أو الكاتب كلامه: تقول: موضوع البحث أي مادته.
والموضوع عند «ديكارت» وعند من تقدمه من فلاسفة العصر الوسيط هو الأمر الذي تتمثله في ا=

له. مثال الموضوع قولنا: «زيد»، من قولنا: «زيد كاتب». ومثال المحمول قولنا: «كاتب»، من قولنا: «زيد كاتب».

فصل في المخصوصة

والمخصوصة: قضية حملية موضوعها شيء جزئي كقولنا: «زيد كاتب». وتكون موجبة، وتكون سالبة، ولا تسمى بالشخصية.

فصل في المهملة

والمهملة: قضية حملية موضوعها كلي، ولكن لم يبين أن الحكم في كله أو في بعضه، كقولنا: «الإنسان أبيض». وتكون موجبة وسالبة. وإذا لم يتبين فيها أن الحكم في كل أو في بعض، فلا بد أنه في بعض، وشك في أنه في الكل، أو أهمل ذلك، فلذلك كان حكم المهملة حكم الجزئي الذي نذكره.

فصل في المحصورة

والمحصورة: هي التي موضوعها كلي، والحكم عليه مبين أنه في كله أو في بعضه، وتكون موجبة وسالبة.

فصل في الموجبة الكلية

والموجبة الكلية من المحصورات: هي التي الحكم فيها إيجاب على كل واحد من الموضوع، كقولنا: «كل إنسان حيوان».

= الذهن، فالحقيقة الموضوعية هي الحقيقة التي نتمثلها ذهنياً بخلاف الحقيقة الصورية المستقلة عن الذهن. وموضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية كبدن الإنسان لعلم الطب، فإنه يبحث فيه عن أحواله من حيث الصحة والمرض».

فصل في السالبة الكلية

والسالبة الكلية: هي التي الحكم فيها سلب عن جميع الموضوع، كقولنا: «ليس ولا واحد من الناس بحجر».

فصل في الموجبة الجزئية

والموجبة الجزئية: هي التي الحكم فيها إيجاب، ولكن على بعض من الموضوع، كقولنا: بعض الناس كاتب.

فصل في السالبة الجزئية

والسالبة الجزئية: هي التي الحكم فيها سلب، ولكن عن بعض الموضوع، كقولنا: «ليس بعض الناس بكاتب». أو: «ليس كل إنسان بكاتب بل عسى بعضهم».

فصل في السور(1)

والسور: هو اللفظ الذي يدل على مقدار الحصر مثل: كل، ولا واحد، وبعض، ولا كل.

فصل في مواد القضايا

المادة الواجبة: هي حالة للمحمول بالقياس إلى الموضوع، يجب بها لا محالة أن يكون دائماً في كل وقت، أي يكون الصدق مع الموجب في كل

(1) والسور: عند المنطقين: هو اللفظ الدال على كمية الأفراد في القضايا الحملية كلفظ كل وبعض، وعلى كمية الأوضاع في القضايا الشرطية كلفظ «كلما» «ومهما» و«متى» و«ليس» و«كلما» الخ:

راجع كشاف اصطلاحات الفنون
٣: ١٦٣

وقت، كحالة الحيوان عند الإنسان، ولا يعتبر السلب. والمادة الممتنعة هي حالة للمحمول بالقياس إلى الموضوع، يكون الصدق فيها دائماً مع السلب، كحالة الحجر عند الإنسان. ولا يعتبر الإيجاب. والمادة الممكنة هي حالة للمحمول بالقياس إلى الموضوع لا يدوم بها له صدق في إيجاب ولا سلب، كحالة الكاتب عند الإنسان. وقيل: إن الممكن هو الذي حكمه غير موجود في وقت ما، أي في الحال. ثم له حكم في المستقبل يفرد به عما له حكم في الحال بالضرورة.

فصل في الثنائي والثلاثي

كل قضية حملية فإن أجزاءها الذاتية عند الذهن ثلاثة: معنى موضوع، ومعنى محمول، ومعنى نسبة بينهما. وأما اللفظ فربما اقتصر على اللفظ الدال على معنى الموضوع. واللفظ الدال على معنى المحمول. وطويت اللفظة الدالة على معنى النسبة، فتسمى ثنائية، كقولنا: «زيد كاتب». وأما الثلاثية فهي التي قد صرح فيها باللفظة الدالة على النسبة، كقولنا: «زيد هو كاتب»، وتسمى تلك اللفظة رابطة[1]، والكلمة[2] ترتبط بذاتها لأنها تدل على موضوع في كل حال، فالنسبة متضمنة فيها.

---

(١) الرابطة: هي العلاقة أو الصلة بين الشيئين، وعند المنطقيين اللفظ الدال على النسبة، أي على الوقوع أو اللاوقوع المتفق عليه في القضية، وقد سمى هذا اللفظ رابطة لأنه يربط المحمول بالموضوع، وقد تكون الرابطة لفظاً ظاهراً كما في اللغة اليونانية أو الفارسية أو الفرنسية، أو تكون حركة إعرابية أو هيئة تركيبية كما في اللغة العربية، فإذا كانت لفظاً كانت زمانية كما في فعل كان وأمثاله، وإذا كانت في صورة الاسم كانت غير زمانية كما في قولنا: زيد هو قائم، وإذا كانت حركة إعرابية دلت على الوجود زمانياً كان أو غير زماني مثل: زيد قائم.

(٢) قوله: والكلمة. وإن كانت مستغنية عن الرابطة لدلالتها على الموضوع فقد تفتقر إليها لتعيين الموضوع لأن الكلمة تدل على موضوع غير معين.

فصل في المعدولة والبسيطة

القضية البسيطة: هي التي موضوعها إسم محصل، ومحمولها إسم محصل. وأما القضية المعدولة فهي التي موضوعها أو محمولها إسم غير محصل، كقولك: «اللانسان أبيض». أو: «الإنسان لا أبيض».

والقضية المعدولة المطلقة في وصفها بالعدول: هي التي محمولها كذلك، كقولك: «زيد هو غير بصير» فقولنا: «زيد هو غير بصير» قضية موجبة معدولة والفرق بين الموجبة المعدولة كقولنا: «زيد هو غير بصير» وبين السالبة البسيطة كقولنا: «زيد ليس هو ببصير». أما من جهة الصيغة فلأن حرف السلب في المعدولة جزء من المحمول، كأنك أخذت الغير والبصير شيئاً واحداً حاصلاً منهما بالتركيب. فإن أوجبت تلك الجملة كشيء واحد، كان إيجاباً معدولاً. وإن سلبت فقلت: «زيد ليس هو غير بصير»، كان سلباً معدولاً[1]. وأما في البسيطة فإن حرف السلب ليس جزءاً من المحمول، بل شيئاً خارجاً عنه، داخلاً عليه، رافعاً إياه. وأما من جهة التلازم والدلالة، فإن السالبة البسيطة أعم منها؛ لأن السلب يصح عن موضوع معدوم والإيجاب كان معدولاً أو محصلاً، فلا يصح إلا على موضوع موجود، فيصح أن تقول: «إن العنقاء هو غير بصير»[2]. وأما ما يقال بعد هذا من الفرق بينهما فلا تلتفت إليه[3]، فإن غير بصير يصح إيجابه على كل موجود كان عادماً للبصر، ومن شأنه أن يكون له أو ليس من[4] شأنه أن يكون له، بل من شأن نوعه أو جنسه، أو ليس البتة من شأنه، أو شأن محمول عليه أن يكون له بصر. والقضية الثنائية لا يتميز فيها العدول عن السلب إلا بأحد[5] وجهين:

---

(١) قوله: كان سلباً معدولاً أي كان قوله سالباً معدولاً (ا ـ ع).

(٢) لولا أنه لم يبين بعد حال المقاييس وشروطها لحسن به أن يفرق بين السلب البسيط والإيجاب المعدول بأن يقول إن لموجبه المعدولة تكون في قياس ينتج إيجاباً وأما السالبة البسيطة فلا تنتج القياس الذي تكون فيه إلا سلباً.

(٣) إشارة إلى مذاهب أخرى في التفرقة ويظهر أن التعميم للتميز بين السالبة والعدمية.

(٤) سقط من (ب) حرف (من)

(٥) في (ب) بواحد من وجهين.

أحدهما: من جهة نية القائل مثلاً إذا قال: «زيد لا بصير»، فعنى به أن زيداً ليس هو ببصير، كان سلباً. وإن عنى أن زيداً هو لا بصير، كان إيجاباً معدولاً.

والثاني: من جهة تعارف العادة في اللفظ السالب، فإنه إن قال: «زيد غير بصير»، علم أنه إيجاب، لأن «غير»[1] يستعمل في العدول، وليس يستعمل في السلب. وأما في الثلاثية فإن الإيجاب المعدول متميز عن السلب المحصل من كل وجه، لأن الرابطة إن دخلت على حرف السلب، ربطت حرف السلب مع المحمول كشيء واحد فأوجبت، كقولك: «زيد هو لا بصير». وإن دخل[2] حرف السلب على الرابطة، سلبت، كقولك: «زيد ليس هو بصيراً» لأن الرابطة تجعل البصير وحده محمولاً، وتترك حرف السلب خارجاً عنه.

فصل في القضية العدمية

والقضية العدمية: هي التي محمولها أخس المتقابلين. هذا بحسب المشهور، كقولك: «زيد جائر»، أو: «الهواء مظلم». وأما في التحقيق فهي التي محمولها دال على عدم شيء من شأنه أن يكون للشيء أو لنوعه أو لجنسه.

فصل في الجهات[3]

الجهات ثلاثة: واجب، ويدل على دوام الوجود، وممتنع، ويدل على

---

(١) في (ب) بزيادة كلمة (لفظ).

(٢) سقط من (أ) كلمة (حرف).

(٣) الجهة في الأصل: هي الجانب والناحية، والموضع الذي تتوجه إليه وتقصده.
والجهة: نهاية البعد، ويمكن أن يفرض في كل جسم أبعاد غير متناهية العدد فيكون كل طرف منها جهة. والجهة في ذوات الجهة: هي اللفظ الدال على كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع إيجابية كانت أو سلبية، كالضرورة والدوام واللاضرورة واللادوام وتسمى تلك الكيفية مادة القضية.

دوام العدم. وممكن، ويدل على لا دوام وجود ولا عدم. والفرق بين الجهة والمادة[1] أن الجهة لفظة مصرح بها تدل على أحد هذه المعاني. والمادة حالة للقضية في ذاتها غير مصرح بها، وربما تخالفا، كقولك: «زيد يمكن أن يكون حيواناً» فالمادة واجبة[2]، والجهة ممكنة، وبينهما فروق أخرى لا نطول بها.

فصل في الرباعية

القضية الرباعية: هي التي تذكر فيها مع الموضوع والمحمول رابطة وجهة. وإنما تسلب الموجهة الرباعية بأن يدخل حرف السلب على الجهة، لا الجهة على السلب، فيمكن أن يصدقا[3]، كقولك: «زيد هو يمكن أن يمشي»، «زيد هو يمكن أن لا يمشي». أو يكذبا كقولك: «زيد هو يجب أن يشمي»، «زيد هو يجب أن لا يمشي». وأيضاً «زيد هو يمتنع أن يمشي»، «زيد هو يمتنع أن لا يمشي». بل مقابل «يمكن» «ليس يمكن». ومقابل «يجب» «ليس يجب». ومقابل «يمتنع» «ليس يمتنع».

فصل في الممكن وتحقيقه[4]

وفي الممكن اشتباه إذا ذكرناه وحللناه الحل الشافي، إرتفع به كثير من

(١) قوله: والفرق بين الجهة والمادة إنما قال في الجهة أنها تدل على كذا، وفي المادة أنها تدل على حالة كذا لأن الجهة في القول والتصور فهي تدل على ما للأمر في نفسه والمادة حالة للأمر في نفسه.

(٢) لما بين المادة والجهة قال: إن المادة لا تكون إلا صادقة الحكم لأنها من الوجود، وأما الجهة فقد تكون كاذبة وصادقة لأنها حكم إخباري.

(٣) قوله فيمكن أن يصدقا عطف على المنفى لبيان أن السالبة الموجهة غير سالبة الجهة وأن سلب القضية الموجهة هي الثانية لا الأولى (ا ـ ع).

(٤) الممكن: هو الذي يتساوى فيه الوجود والعدم، وهو إحدى مقولات الجهة، ويقابله الممتنع والضروري.

وللممكن معنيان: الأول سلب الضرورة، وهو قد يكون بحسب نفس الأمر، ويسمى إمكاناً

الشبه والأغاليط التي تقع للناس في تناقض ذوات الجهة وتلازمها، فنقول. إن العامة تفهم من الممكن غير ما تفهمه الخاصة بحسب تواطئهم عليه. أما العامة فيعنون بقولهم: «ممكن» ما ليس بممتنع من غير أن يشترطوا فيه أنه واجب أو لا واجب، فيكون معنى قولهم «ليس بممكن» أنه ليس ليس بممتنع. فيكون معناه الممتنع. فإذاً الممكن العامي هو ما ليس بممتنع، وغير الممكن ما هو ممتنع. فكل شيء عندهم إما ممكن وإما ممتنع، وليس قسم ثالث. فيكون الممكن بحسب هذا الإستعمال مقولاً على الواجب، كالجنس له، وليس إسماً مرادفاً له، بل لأن الواجب غير ممتنع في المعنى. وأما الخاصة فإنهم وجدوا معنى ليس بواجب ولا ممتنع، ولم يكن عند العامة لهذا المعنى إسم. فإن إسم الممكن عندهم كان لمعنى آخر، لكنه كان يصح أن يقال لهذا الشيء أنه ممكن أن يكون، وممكن أن لا يكون بحسب الإستعمال العامي. أي بمعنى أنه غير ممتنع أن يكون، وغير ممتنع أن لا يكون، فنقلوا إسم الممكن وجعلوه دالاً على ذاك، ووضعوا إسم الممكن دالاً على ما ليس بممتنع، ومع ذلك ليس بواجب، وهو الذي هو غير ضروري في أحد الحالين. فهذا المعنى أخص من المعنى الذي تستعمله عليه العامة، فيكون الواجب خارجاً من هذا الممكن. ويكون قولنا: «ليس بممكن» ليس بمعنى ممتنع، بل بمعنى ليس غير ضروري، بل واجب أو ممتنع. فكلاهما ليسا بهذا الممكن، إلا أن ضعفاء الرأي إذا قالوا: «ليس بممكن» وهم يستعملون الممكن الخاصي يخيل لهم معنى الممكن العامي، فكان ليس بممكن على معنى الممتنع عندهم، وكان الواجب خارجاً عن الممكن، فتحيروا في ذلك. فإن قالوا: «إن الواجب ممكن خاصي»،

---

* ذاتياً وإمكاناً خارجياً، أو يكون بحسب الذهن، ويسمى إمكاناً ذهنياً، وهو ما لا يكون تصور طرفيه كافياً، بل يتردد الذهن بالنسبة بينهما.

راجع كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي

والثاني: هو الوجود بالقوة، ويسمى بالإمكان الاستعدادي وهو كون الشيء من شأنه أن يكون وليس بكائن فلا ينتقل من حال الوجود بالقوة إلى حال الوجود بالفعل إلا عند استيفائه شروط الوجود الأساسية. كما في علم ما بعد الطبيعة.

المصدر السابق.

والممكن الخاصي هو الذي يمكن أن لا يكون، صار الواجب عندهم ممكناً أن لا يكون. وإن قالوا: «إن الواجب ليس بممكن»، ويخيل لهم أن غير الممكن ممتنع، صار الواجب ممتنعاً. ولو أنهم راعوا حدود النظر فأخذوا الممكن في القسمين على وجه واحد، لم تلزمهم هذه الحيرة. فإنهم إذا أخذوا الممكن بمعنى أنه لا ضرورة في وجوده ولا عدمه، فنظروا هل الواجب ممكن، وجدو الواجب خارجاً عن الممكن، ووجدوه ليس بممكن. وحينئذ لم يلزم أن ما ليس بممكن هو الممتنع، لأن الممكن لم يكن ما ليس بممتنع، فيكون سلبه الممتنع، بل ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه، فيكون سلبه سلب ما لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه، فيكون ما ليس بممكن هو ما ليس بلا ضرورة في وجوده، ولا في عدمه، فصدق ليس بممكن على الواجب، إذ ليس هو بلا ضرورة لا في وجوده ولا في عدمه، لأن له ضرورة في الوجود. وأيضاً إن أخذوا الغير الممكن بمعنى الممتنع، فلم لم يأخذوا الممكن بمعنى غير الممتنع، فيصح على الواجب، ولا يلزمهم أن يقال: فيمكن أن لا يكون. وذلك لأنه لما عنى بالممكن غير الممتنع، فليس يجب أن يكون ما يمكن أن يكون ممكناً أن لا يكون. فليس يلزم فيما هو غير ممتنع أن يكون غير ممتنع أن لا يكون. فيجتمع من هذا أن الواجب يقع في الممكن العامي، ولا يقع في الخاصي. وأن غير الممكن الخاصي ليس بمعنى الممتنع، بل بمعنى الضروري إما في الوجود وإما في العدم، وأن الممكن ما ليس بضروري الحكم، ومتى فرض حكمه من إيجاب أو سلب موجوداً، لم يعرض منه محال، وليس من شرط الممكن أن يكون معدوماً في الحال أو موجوداً فيه، حتى يقال: إن رسم الممكن أنه ما ليس بموجود في الحال. وإذا فرض في الإستقبال موجوداً لم يعرض منه محال. وذلك لأنه إن كان السبب المانع عن كونه موجوداً صيرورته واجباً في وجوده، فيجب أن يراعى هذا السبب في جانب اللاوجود أيضاً فإنه إن فرض معدوماً في الحال، كان في الحال واجباً في لا وجوده. كذلك فيكون ممتنعاً لأن واجب العدم هو الممتنع. فإن كان الإمتناع الحالي لا يضر الممكن، فالواجب الحالي لا يضر الممكن، وان ممكن الكون إن كان يجب أن لا يكون موجود الكون فممكن أن لا يكون يجب أن لا يكون موجود اللاكون. لكن

ممكن الكون(١) هو بعينه ممكن اللاكون. فممكن الكون يجب أن لا يكون على أصلهم موجود اللاكون.

فصل في الواجب والممتنع وبالجملة الضروري(٢)

الواجب والممتنع بينهما غاية الخلاف مع إتفاقهما في معنى الضرورة، فذاك ضروري في الوجود، وذا ضروري في العدم. وإذا تكلمنا على الضروري، أمكن أن ننقل البيان بعينه إلى كل واحد منهما. فنقول: إن الحمل الضروري على ستة أوجه تشترك كلها في الدوام(٣)، فأول ذلك أن يكون الحمل دائماً لم يزل ولا يزال، كقولنا: الله تعالى حي.

والثاني أن يكون ما دام ذات الموضوع موجوداً لم تفسد، كقولنا: كل إنسان بالضرورة حيوان. أي كل واحد من الناس دائماً حيوان ما دام ذاته موجوداً ليس دائماً بلا شرط حتى يكون حيواناً لم يزل ولا يزال قبل كونه وبعد فساده. والأول، وهذا الثاني هما المستعملان والمرادان إذا قيل إيجاب أو سلب ضروري، ويعمهما من جهة ما معنى واحد، وهو الضرورة ما دامت

(١) الكون عند أهل النظر مرادف للوجود المطلق العام ويطلق على وجود العالم من حيث هو عالم، لا من حيث أنه حق، أو على العالم من جهة ما هو ذو نظام محكم.
والكون بالمعنى العام هو الوجود بعد العدم، وهو تغير دفعي لأنه وسط بين العدم والوجود كحدوث النور بعد الظلام دفعه، وقد قيد الحدوث بالدفعي لأنه إذا كان على التدرج كان حركة لا كوناً.

راجع تعريفات الجرجاني

(٢) الواجب بوجه عام: هو الالزام الأخلاقي الذي يؤدي تركه إلى مفسدة ويطلق على الأمر المطلق في فلسفة (كانت) وهو الأمر الجازم الذي يتقيد به المرء لذاته دون النظر إلى ما ينطوي عليه من لذة أو منفعة.
والواجب عند الفقهاء: ما يلزم به الشرع ويثاب المرء على فعله ويعاقب على تركه، وقيل الواجب في عرف الفقهاء: عبارة عما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة العدم، كخبر الواحد، وهو ما يثاب بفعله، ويستحق بتركه عقوبة.

راجع تعريفات الجرجاني

(٣)قوله في الدوام أي المرادف للضرورة فقد سبق له تعريفها به ولا يتوهم أن الدوام في الكلي أعم من الضرورة على ما توهمه المتأخرون من المتكلمين فإن ذلك غلط عند الشيخ وأمثاله (ا ـ ع).

ذات الموضوع موجودة، إما دائماً إن كانت الذات توجد دائماً، وإما مدة ما إن كانت الذات قد تفسد.

وأما الثالث فأن يكون ذلك[١] ما دام ذات الموضوع موصوفة بالصفة التي جعلت موضوعة معها، لا ما دامت موجودة، مثل قولك: كل أبيض فهو ذو لون مفرق للبصر بالضرورة. أي لا دائماً لم يزل ولا يزال. ولا أيضاً ما دام ذات ذلك الشيء الأبيض موجوداً، حتى أن تلك الذات إذا بقيت ولم تفسد، لكن البياض زال عنها، فقد توصف بأنها ذات لون مفرق للبصر بالضرورة. بل إن هذه الضرورة تدوم لا ما دامت موجودة، ولكن موصوفة بالبياض.

وأما الرابع: فأن يكون ذلك ما دام الحمل[٢] موجوداً وليس له ضرورة[٣] بلا هذا الشرط، كقولنا: إن زيداً بالضرورة ماش ما دام ماشياً، إذ ليس يمكن أن لا يكون ماشياً وهو يمشي.

وأما الخامس: فأن يكون الضرورة وقتاً معيناً لا بد منه، كقولنا: إن القمر ينكسف بالضرورة، ولكن ليس دائماً، بل وقتاً بعينه معيناً.

والسادس[٤]: أن يكون بالضرورة وقتاً ما، ولكن غير معين، كقولك: كل إنسان فإنه بالضرورة يتنفس. أي: وقتاً ما وليس دائماً ولا وقتاً بعينه. وهذه الأقسام الأربعة إذا لم يشترط فيها شرط ما فإن الحمل فيها يسمى

(١) سقط من (ب) لفظ (ذلك)

(٢) قوله: ما دام الحمل أي ما دام المحمول (ا ـ ع).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (البتة).

(٤) إنما كانت المواد الضرورية على هذه الأقسام الستة التي عددها لأن الضروري هو الدائم، ودوامه إما على الإطلاق وإما مخصص بشريطه، والدائم على الإطلاق، إما في الوجود كقولنا: الله حي، وكل متحرك جسم، وإما في الحمل كقولنا: الإنسان حيوان أو الإنسان مغتذ، والمخصص بشريطة فإما بشريطة في الموضوع، وإما بشريطة في المحمول أو شريطة في كليهما وشرط الموضوع كونه موصوفاً بما وصف به كقولنا كل أبيض فهو ذو لون مفرق للبصر، وأما المحمول فشرطه إما في وقت معين ككسوف القمر، أو غير معين كتنفس الحيوان، وأما الشرط في كليهما فهو اقتران المحمول بالموضوع في الوجود وهو الممكن الحاضر بالفعل كمشي الماشي ما دام ماشياً.

مطلقاً. وإن إشترطت فيها جهة الضرورة كان الأولى أن تكون الجهة جزءاً من المحمول، لا جهة داخلة على المحمول، وذلك لأن المحمول في ذلك لا يكون وحده محمولاً، بل مع زوائد، وتلك الزوائد مع المحمول لا تعقل كشيء واحد ما لم تكن فيها الجهة على أنها كالبعض منها. وأما في المقدمة[1] الضرورية فإن المحمول مستقل بنفسه في أن يقصد حمله والجهة لا تفعل فيه شيئاً، بل في الربط، فيكون المحمول هو بذاته كمعنى واحد والجهة داخلة عليه.

فصل في متلازمات ذوات الجهة

المتلازمات التي يقوم بعضها مقام بعض من هذه طبقات، فطبقة هي هكذا واجب أن يوجد ممتنع أن لا يوجد ليس بممكن بالمعنى العام أن لا يوجد. ونقايض هذه متعاكسة أيضاً، مثل قولنا: ليس بواجب أن يوجد ليس بممتنع أن لا يوجد ممكن أن لا يوجد العامي لا الخاصي. وطبقة أخرى، وهي هكذا واجب أن لا يوجد ممتنع أن يوجد ليس بممكن أن يوجد بالمعنى العامي لا الخاصي. وكذلك نقايضها. مثل: ليس بواجب أن لا يوجد ليس بممتنع أن يوجد ممكن أن يوجد بالمعنى العامي. وطبقة من الممكن الخاصي الحقيقي، ولا ينعكس فيها إلا شيئان فقط، ممكن أن يكون، وممكن أن لا يكون، ونقيضاهما متعاكسان، ولا يلزمهما من سائر الجهات شيء لزوماً[2] معاكساً. وأما الممكن[3] أن يكون بالمعنى العامي، فلا يلزمه ممكن أن لا يكون على ما أوضحناه قبل. وأما اللوازم التي لا تنعكس فإن واجباً أن يوجد يلزمه ليس بممتنع أن يوجد، وما في طبقته مثل ليس بواجب أن لا يوجد،

(١) المقدمات: مبادئ الاستدلال، وتطلق على ما يتوقف عليه البحث، أو على ما يجعل جزء قياس من القضايا. وجملة القول: أن المقدمة مبدأ الاستدلال أو البرهان وتكون قطعية أو ظنية.

(٢) معنى المعاكس هو بقاء المحمول والموضوع والصدق وتغير الجهة أو الكيفية.

(٣) سبق الحديث عنه في كلمة وافية.

وممكن أن يوجد العـامي، وليس بممكن أن يوجـد الخاصي لأنـه واجب لا ممكن، وليس بممكن ان لا يوجد الخاصي لأنه ممتنع أن لا يوجد لا ممكن حقيقي أن لا يوجد. وكذلك الممتنع أن يوجد يلزمه سلب الواجب أن يوجد وما في طبقته، وسلب الممكنين الحقيقيين، أعني المعدول والمحصل. والممكن أن يكون الحقيقي يلزمه ممكن أن يكون العامي وما في طبقته، وممكن أن لا يكون العامي وما في طبقته، ويتوصل من هذا إلى باقي ما بقي.

فصل في المقدمة والحد[1]

المقدمة: قول يوجب شيئاً لشيء، أو يسلب شيئاً عن شيء، وجعل جزء قياس. والحد: هو ما تنحل إليه المقدمة من جهة ما هي مقدمة[2]. وإذا انحل الرباط فلا محالة أنه لا يبقى إلا موضوع ومحمول.

فصل في المقول على الكل

وأما المقدمة التي فيها مقول على الكل: فهي التي ليس شيء مما يقال عليه الموضوع إلا ويقال عليه المحمول والسلب بحسبه. وكل مقـدمة إمـا مطلقة وإما ضرورية وإما ممكنة[3].

---

(١) المقدمة: عرض أولي، أو مدخل أو تصدير، أو تمهيد للبحث المفصل في أحد العلوم، أو إحدى النظريات، وتطلق على ما يتوقف عليه الشروع في العلم، كرسمه، وتحديد موضوعه، وبيان غرضه وفائدته ومرتبته وشرفه، ووجه تسميته باسمه.. الخ.

(٢) قوله: والحد ما تنحل إليه المقدمة من جهة ما هي مقدمة ليفرق بين حـل القول الموقع للتصديق، وبين حل القول الموقع للتصور فإن ذاك ينحل إلى ما تدل عليه الأسماء بالمطابقة كقولنا الإنسان حيوان إذ كان لا ينحل من جهة ما هو كذلك إلا إلى موضوع هو الإنسان ومحمول هو الحيوان.

(٣) قوله: وكل مقدمة الخ: قد يعتبر في الحمل وجود المحمول للموضوع ولا وجوده فيوجد على أقسام وذلك أنه إما أن يكون دائماً موجوداً له أو مساوياً عنه أو وقتاً ما لا محالة يوجد له أو يسلب عنه أو يكون ذلك جائزاً فيه أن يوجد وأن لا يوجد البتة فإن أضيف إلى ما اعتبر من وجود المحمول للموضوع شرط دوام سميت القضية ضرورية في الإيجاب وممتنعة في السلب أو شرط وجود لا دوام معه سميت وجودية في السلب والإيجاب أو أطلقت من الشرط إطلاقاً ولم =

فصل في المطلقات

المطلقة فيها رأيان. رأي (ثاوفرسطس)[1]، ثم (ثامسطيوس)[2] وغيره. ورأي الاسكندر[3] وعدة من المحصلين. أما الأول فهو أنها هي التي لم تذكر فيها جهة ضرورة للحكم، أو إمكان للحكم، بل أطلق إطلاقاً، فيجوز أن يكون الحكم موجوداً بالضرورة، ويجوز أن يكون الحكم موجوداً لا بالضرورة. أي لا دائماً، وليس يبعد أن يكون هذا رأي الفيلسوف في المطلقة، على أن الفيلسوف يجوز أن تكون كليتان موجبة وسالبة مطلقتين صادقتين، كقولك: كل فرس نائم، ولا شيء مما هو فرس بنائم، وأن ينقل

= يعتبر سوى وجود المحمول للموضوع من غير شرط دوام أو لا دوام سميت مطلقة فالمطلقة تعم الضروري والوجودي عموم الجنس وفصلا الدوام واللادوام بنوعاها إلى الوجودية والضرورية وبهذه القسمة صنفت القضايا إلى هذه الأصناف الثلاثة على غير الوجه الذي تصنفت إلى الإمكان الخاصي والضرورة لأن الإمكان الخاصي يزيد على الوجودي بقسم منه (أي الممكن الخاص) وهو المسمى بالمحتمل الذي وجوده بالقوة، وقد لا يخرج إلى الفعل والوجودي إنما يقال لمسألة وجود الفعل، فإن لم يعتبر ذلك (أي المحتمل) ولم يشرط في الحمل إلا الوجود بالفعل فاجعل بدل الممكن الخاص الوجودي والضروري بحاله والمطلق يعمهما ولكن يكون قد أخلت لا محالة بمعنى من حقه أن يذكر وهو المحتمل الذي من حقه أن يكون قسماً من الممكن، فهذا القدر كاف لك في تفهم ما تسمعه في هذا الباب.

(١) كان ابن أخي ارسطو طاليس وأحد تلاميذه الآخذين الحكمة عنه، وأحد الأصفياء الأوصياء الذين وصى إليهم ارسطو طاليس وهو الذي تصدر بعده للاقراء بدار التعليم، وكان فهماً عالماً حاذقاً مقصوداً لهذا الشأن وقرئت عليه كتب عمه وصنف التصانيف الجليلة واستفيدت منه ونقلت عنه.

(٢) كان فيلسوفاً في تفاسير كتب ارسطو طاليس وكان كاتباً لليوليانس المرتد إلى مذهب الفلاسفة عن النصرانية وزمانه بعد زمان جالينوس، وله من الكتب بعد التفاسير كتاب ليوليانس في التدبير كتاب الرسالة إلى ليوليان الملك.

(٣) هو الإسكندر الافروديسي كان في زمن ملوك الطوائف بعد الإسكندر بن فيلبس، ورأى جالينوس الطبيب وعاصره وكان يلقب جالينوس رأس البغل لأنه اجتمع به وناظره وجرت بينهما محاورات ومشاغبات ومخاصمات فسمي جالينوس إذ ذاك رأس البغل لقوة رأسه حالة المناظرة والمنافرة وكان هذا الإسكندر فيلسوف وقته شرح من كتب ارسطو طاليس الكثير وكانت شروحه يرغب فيها في الأيام الرومية وفي الملة الإسلامية، قال يحيى بن عدي الفيلسوف إن شرح الإسكندر للسماع الطبيعي كله ولكتاب البرهان رأيتهما في تركة إبراهيم ابن عبدالله الناقد النصراني.

الحكم الكلي الموجب المطلق إلى الحكم الكلي السالب المطلق. وأصحاب هذا الرأي يرون أن ذلك جائز وليس بواجب، لأن الفيلسوف قد يورد أيضاً في المطلقات أمثلة لا يجوز فيها ذلك، بل هي ضرورية دائماً. وأما أصحاب الرأي الثاني، ومنهم الإسكندر وعدة من المحصلين من المتأخرين ممن هو أشدهم تحصيلاً، فيرون أن هذا النقل واجب في المطلق. وأن المطلق هو الذي لا ضرورة في حكمه إلا على إحدى الجهات الأربعة المذكورة بعد الجهتين الأوليين. فكأن المطلق عند هؤلاء ما يكون الحكم فيه موجوداً، وليس يجب دائماً ما دام ذات المحكوم عليها موجودة، بل وقتاً ما. وذلك الوقت اما ما دام الموضوع موصوفاً بما وصف به، كقولك: كل أبيض فهو ذو لون مفرق للبصر. أو ما دام المحمول محكوماً به، أو في وقت معين ضروري، كالكسوف للقمر، والكون في الرمم لكل إنسان، أو في وقت ضروري، ولكن غير معين كالتنفس للحيوان. وليس يجب أن يكون هذا الوقت وقتاً واحداً يشترك فيه الجميع معاً، بل وقتاً ما لكل واحد يخصه. وليس يبعد أن يكون هذا الرأي رأي الفيلسوف. ونحن لا نشتغل بتفضيل أحد الرأيين الرأي الثامسطيوسي والرأي الإسكندري على الآخر، بل نعتبر أحكام المطلق بالوجهين جميعاً، ويظهر لك ذلك إذا فصلنا المحصورات المطلقة. فقولنا: كل (ب أ) بالإطلاق معناه أن كل واحد مما يوصف عند العقل أو الوجود بأنه (ب) سواء كان يوصف بأنه (ب) دائماً، أو يوصف بأنه (ب) وقتاً ما بعد أن لا يكون (ب)، فذلك الشيء يوصف بأنه (أ) لا ندري متى هو، أعند ما يوصف بأنه (ب)، أو في وقت آخر، ودائماً أو لا دائماً هذا على رأي ثاو فرسطس. وأما الرأي الثاني فلا يخالف الرأي الأول من جهة الموضوع. فلا شك أن قولنا: كل متحرك معناه كل ما يوصف بأنه متحرك، ويوضع له كان دائماً، أو وقتاً ما. فإن معنى المتحرك في الشيئين واحد، ويختلف بمدة الثبات. والمدة أمر عارض للمعنى، غير مقوم للمعنى. لكنهم يخالفون في جانب المحمول، لأن الأولين أخذوا الحكم بالمحمول أعم ما يمكن أن يفهم منه من غير شرط دوام أو لا دوام البتة. وهؤلاء خصصوه بشرط اللادوام، فيكون معنى قولنا كل (ب أ) عندهم أن كل ما وصف بـ(ب) كيف وصف به

بالضرورة أو بغير الضرورة، فذلك الشيء موصوف بأنه (أ) لا بالضرورة، بل وقتاً ما على ما قيل. وكذلك قولنا: لا شيء من (ب أ) على الإطلاق معناه أنه لا شيء مما يوصف بأنه (ب)، كيف وصف به إلا ويسلب عنه (أ)، إما لا ندري كيف ومتى، وإما سلباً في وقت ما. والجزئيتان تعرفهما من الكليتين.

فصل في الضروريات[1]

قولنا كل (ب أ) بالضرورة معناه أن كل واحد مما يوصف عند العقل بأنه (ب) دائماً أو غير دائم، فذلك الشيء دائماً ما دام عين ذاته موجودة يوصف بأنه (أ)، كقولك: كل متحرك جسم بالضرورة. وقولنا: بالضرورة لا شيء من (ب أ) معناه أنه ليس مما يوصف بأنه (ب) كيفما وصف به بضرورة، أو وجود غير ضروري إلا ويسلب عنه دائماً (أ) في كل وقت ذاته فيه موجودة. وأنت تعرف الجزئيتين من الكليتين إلا في شيء واحد، وهو أن الجزئي لا يجعله دوام السلب والإيجاب ضرورياً، بل دواماً لا تستحقه طبيعته، فإنه يمكن أن يكون بعض الناس مسلوباً عنه الكتابة، أو موجبة له ما دامت ذاته موجودة، ولكنه باتفاق ليس باستحقاق، ولا كذلك في الكليات، فإنها ما لم تستحق دوام السلب أو الإيجاب، لم تكن القضية موثوقاً بصدقها، بل لا تكون صادقة البتة، فإن الصدق هو بالمطابقة. وهذه المطابقة لا تتحقق إلا فيما يجب الدوام له، بل نحن لا نحكم في قضية محمولها ممكن وزمانها مستقبل بأنها صادقة أو كاذبة ما لم تطابق الوجود ولم تخالفه.

---

(١) الضرورة في اللغة: الحاجة والمشقة، والشدة التي لا تدفع وعند الفلاسفة، اسم يتميز به الشيء من وجوب أو امتناع والضرورة الإيجابية هي الوجود والضرورة السلبية هي العدم، والضرورة إحدى مقولات (كانت) وهي مقابلة للجواز وتكون إما مطلقة وإما شرطية فإذا كانت مطلقة كانت غير مقيدة بشرط كالضرورة الميتافيزيقية أو الضرورة الرياضية المحضة. وهي تتضمن بذاتها امتناع تصور النقيض أو امتناع وجوده ويمكن تحديدها قبلياً بمجرد التحليل أو الاستنتاج العقلي. وإذا كانت شرطية لم تدل على امتناع تصور النقيض أو امتناع وجوده، بل دلت على اتصاف الشيء بها في ظروف وشروط معينة.

فصل في الممكنات[1]

أما الممكن: فهو الذي حكمه من سلب أو إيجاب غير ضروري وإذا فرض موجوداً لم يعرض منه محال، فمعنى قولنا كل (ب أ) بالإمكان أن كل واحد مما يوصف بأنه (ب) كيف كان، فإن إيجاب (أ) عليه غير ضروري، وإذا فرض هذا الإيجاب حاصلاً لم يعرض منه محال[2]. وعلى هذا القياس فاعرف السالبة الكلية والجزئيتين، وفرق بين قولنا «بالضرورة ليس»، وبين قولنا: «ليس بالضرورة»، فالأول سالبة ضرورية. والثاني سالبة الضرورة، لكنه قد يظن[3] أن قولنا: ليس بالضرورة يلزمه يمكن أن لا. ولا يميزون في ذلك بين العامي والخاصي. وإنما يلزمه يمكن أن لا بالمعنى المتعارف عند العامة دون المصطلح عليه عند الخاصة. وكذلك فرق قولنا: «بالإمكان ليس» وقولنا: «ليس بالإمكان». فالأول سالبة ممكنة، والثاني سالبة الإمكان. لكنه يظن أن سالبة الإمكان، كقولنا: «ليس بممكن» يلزمه بالضرورة لا، وذلك إنما يلزمه إذا كان الممكن بالمعنى العامي دون الخاصي[4]. وأما الممكن الخاصي فإذا سلب، وجب أن يلزمه ضرورة، ولكن لا لوجود دون عدم، ولا لعدم دون وجود، فإن ما ليس بممكن حقيقي، فهو إما ضروري الوجود، وإما ضروري اللاوجود، وليس يتعين أحدهما بعينه. وجهل جماعة من المنطقيين بهذه الأحوال وإختلافها أوقعهم في خطأ كبير استمروا[5] عليه في أحكام ذوات الجهة.

(١) سبق الحديث عنه في كلمة وافية
(٢) سقط من (ب) لفظ (محال)
(٣) في (ب) يفهم بدلاً من (يظن)
(٤) في (ب) العام والخاص بدلاً من (العامي) و(الخاصي)
(٥) في (ب) ساروا بدلاً من (استمروا)

فصل في القضيتين المتقابلتين

والقضيتان المتقابلتان: هما اللتان تختلفان بالسلب والإيجاب، وموضوعهما ومحمولهما واحد في المعنى، والإضافة، والقوة، والفعل، والجزء، والكل، والمكان[1]، والزمان، والشرط. حتى إن كان هناك أب فكان لزيد، ولم يكن ههنا لعمرو. أو كان هناك أب بالقوة، ولم يكن ههنا بالفعل. أو كان هناك أسود البعض، ولم يكن ههنا أسود الكل أو أسود من بعض آخر. أو كان هناك شيء في زمان ماض، ولم يكن ههنا في زمان حاضر أو مستقبل، أو غير ذلك الزمان بعينه، أو كان هناك مثلاً أنه متحرك على الأرض، ولم يكن ههنا أنه متحرك على الفلك لم يحصل التقابل.

فصل في التناقض[2]

والقضيتان المتقابلتان بالتناقض: هما اللتان يتقابلان بالإيجاب والسلب تقابلاً يجب عنه لذاته أن يكون إحداهما صادقة، والأخرى كاذبة. وإنما يكون

(١) المكان الموضع: وجمعه أمكنة، وهو المحل المحدد الذي يشغله الجسم. وعند المتكلمين: الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده.
والمكان عند الحكماء الاشراقيين هو البعد المجرد الموجود وهو ألطف من الجسمانيات، وأكثف من المجردات، ينفذ فيه الجسم وينطبق عليه البعد الحال فيه على ذلك البعد في أعماقه وأقطاره فعلى هذا يكون المكان بعداً منقسماً في جميع الجهات، مساوياً للبعد الذي في الجسم، بحيث ينطبق أحدهما على الآخر، سارياً فيه بكليته.

راجع كشاف اصطلاحات الفنون
للتهانوي

(٢) التناقض: نقض الشيء أفسده بعد إحكام، ونقض اليمين أو العهد نكثه، ونقض ما أبرمه فلان أبطله، وناقض قوله مناقضة تكلم بما يخالف معناه، وناقض غيره، خالفه وعارضه، وتناقض القولان تخالفا وتعارضا، والكلام المتناقض هو الذي يكون بعضه مقتضياً إبطال بعض. والتناقض في اصطلاح الفلاسفة هو اختلاف تصورين أو قضيتين بالإيجاب والسلب، والتناقض أيضاً هو الجمع في تصور واحد أو في قضية واحدة بين عنصرين متنافرين، ومبدأ التناقض هو القول أن الشيء نفسه لا يمكن أن يكون حقاً وباطلاً معاً وهذا القول إنما هو نتيجة لمبدأ الهوية أي لقولنا: ما هو هو. وعلى هذا فالتناقض مناف للمعقولية، لأن من شرط العقل أن يكون متفقاً مع نفسه فإذا كان العقل يقع في التناقض أحياناً فمرد ذلك إلى اشتغاله بأمور تمنعه من تذكر ما قاله سابقاً.

كذلك إذا تمت فيهما شرائط التقابل التي في المخصوصات وفي المحصورات زيادة أن يكون إحداهما كلية والأخرى جزئية. فإن كانتا كليتين، وتسميان متضادتين كذبتا جميعاً في حمل الممكن، كقولنا: «كل إنسان كاتب». و«ليس ولا واحد من الناس بكاتب». وإن كانتا جزئيتين وتسميان الداخلتين تحت التضاد، صدقتا جميعاً في ذلك الحمل بعينه، كقولنا: «بعض الناس كاتب» و«ليس بعض الناس بكاتب». والمخصوصات ليس في تناقضها شرط غير تقابلها. وفي حمل الممكن المستقبل لا يتعين الصدق والكذب في أحد طرفي التقابل وإن كان لا يخرج منهما، كقولك: «زيد يمشي»، «زيد ليس يمشي». فلو كان أحد هذين في الوقت صدقاً والآخر كذباً من حيث نفس القولين كان أحد الأمرين يكون لا محالة، والآخر لا يكون، فيكون الأمر واجباً لا ممكناً، وارتفع الاختيار والاستعداد، وبطلت طبيعة الممكن جملة.

فصل في عكس[1] المطلقات

العكس هو تصيير الموضوع محمولاً، والمحمول موضوعاً، مع بقاء السلب والإيجاب بحالة، والصدق والكذب بحالة. والمشهور أن السالبة الكلية المطلقة تنعكس مثل نفسها، فانا إذا قلنا: لا شيء من (ب أ) صدق[2] لا شيء من (أ ب). وإلا فليكذب لا شيء من (أ ب)، وليصدق نقيضه، وهو أن بعض (أ ب)، ولنفرض ذلك البعض شيئاً معيناً، وليكن (جـ)، فيكون ذلك الشيء الذي هو (جـ أ) و(ب)، فيكون ذلك الباء (أ)، وكان لا شيء من (ب أ) هذا خلف. والحق في هذا هو أنه لا يصح هذا العكس في كل ما يعد في المطلقات، بل في مطلقه ليس شرط صحة إلحاق الضرورة فيها زماناً مختلفاً في الأشخاص، بل معنى غير الزمان. ومآل ذلك أن يكون الشرط

(١) العكس: هو استدلال مباشر يقوم على استنتاج قضية من قضية أخرى بتصيير الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً، مع بقاء السلب والإيجاب بحالة، والصدق والكذب بحالة. وهو قسمان العكس المستوي أو التام، والثاني: هو العكس الجزئي أو العكس بالعرض.

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (عندنا)

الذي يصح معه إلحاق جهة الضرورة[1] شرط ما دام الموضوع موصوفاً بما وضع معه، مثل قولنا: «كل منتقل متغير»، فإنك إن ألحقت به جهة الضرورة، وجب أن تقول بلسانك أو في نفسك[2]، «ما دام موصوفاً بأنه منتقل»، وربما لم يصدق أن تقول: «ما دام موجود الذات». ففي مثل هذه المطلقات يلزم هذا العكس. وفي مثلها إذا صدق لا شيء كذب بعض. وإذا صدق بعض كذب لا شيء، من غير إشتراط زمان بعينه، بل مطلقاً. وأمثال هذه هي المستعملات في العلوم، وإن كان أخص من الواجب عن نفس اللفظ. فإن لم تكن هكذا، فليس يجب أن تنعكس الكلية السالبة المطلقة مثل الأمثلة التي يوردها المعلم الأول مما السلب فيه في زمان ما، كقولنا: لا شيء من الحيوان بمتحرك بالإرادة. أي في وقت سكونه. وكقولنا: لا شيء من الحيوان بنائم. فإنه يأخذ هذه وأمثالها سوالب مطلقة، فهذه لا تنعكس البتة. أما الموجبة الكلية، فلا شك أنها لا تنعكس كلية موجبة، فليس إذا صدق قولنا: «إن كل إنسان متحرك» يصدق أن كل متحرك إنسان. ولكن تنعكس جزئية موجبة. أما البيان المشهور المستمر على الشرط المذكور له فهو أنه إذا كان كل (ب أ) فبعض (أ ب)، وإلا فلا شيء من (أ ب) فلا شيء من (ب أ)، وكان كل (ب أ) هذا خلف[3]. وأما البيان الحقيقي الذي يجري في كل مادة فبالافتراض، وهو أنه إذا كان كل (ب أ) فنفرض شيئاً بعينه هو (ب) وهو (أ) وليكن ذلك الشيء (جـ فجـ ب وأ) فألف ما هو (ب) وهو (جـ)، ثم المشهور أن هذا العكس مطلق، ويجب أن يكون مطلقاً على المعنى الأعم الذي لا يمتنع أن يكون ضرورياً مثل قولنا: كل حيوان متحرك حركة بالإرادة وجوداً. وكل أو بعض المتحرك بالإرادة حيوان ضرورة. وأما على الرأي الثاني فليس يجب أن يكون عكس المطلق مطلقاً لما أوضحناه. والجزئية

---

(١) في (ب) إلحاق جهة الضرورة معه.

(٢) سقط من (ب) لفظ (في نفسك)

(٣) الخُلْف: كالكفر: اسم وهو في المستقبل كالكذب في الماضي وهو أن تعد عدة ولا تنجزها. والخَلَف، كالسلف: يجمع على أخلاف والخُلْف، كالعدل: على خلوف وقيل بالضم من المخالفة، والخلف بالفتح: بمعنى الالتباس.

الموجبة المطلقة تنعكس مثل نفسها، وبيانها المشهور والحقيقي على مثال بيان الموجبة الكلية. ومثال ذلك: بعض الناس كاتب، وبعض الكاتب إنسان. والسالبة الجزئية المطلقة لا تنعكس. فليس إذا صح قولنا: ليس كل إنسان كاتباً، وصدق يجب أن يصدق: ليس بعض الكاتب بإنسان.

فصل في عكس الضروريات

والسالبة الكلية الضرورية تنعكس مثل نفسها سالبة كلية. فإنه إذا كان بالضرورة لا شيء من (ب أ) فبالضرورة لا شيء من (أ ب)، وإلا فيمكن أن يكون ألف ما (ب)، وليكن ذلك (جـ) حتى يكون في وقت ما صار (أ) صار (ب)، فيكون هو (ب وأ) فيكون ذلك الباء (أ). هذا محال، والكلية الموجبة الضرورية تنعكس جزئية موجبة بمثل البيان الذي سلف في المطلقة، لكنه في المشهور يجب أن يكون عكسه ضرورياً، لأنه لو كان مطلقاً، لكان عكسه، وهو داخل في الأصل الأول مطلقاً، فكان بعض (ب أ) مطلقاً. وكان بالضرورة. وأما في الحقيقة فليس يجب أن يكون عكس المطلق مطلقاً لا ضرورة فيه. ولذلك لا يلزم هذا البيان، ولكن الصحيح أن عكس الضروري ربما كان مطلقاً، كقولك: بالضرورة كل كاتب إنسان. ثم تقول: بعض الناس كاتب. وذلك لا بالضرورة التي إياها تريد. بل إن كان ولا بد فبضرورة أخرى تصح على كل ممكن، مثل أن بعض الناس كاتب ما دام كاتباً. ولسنا نقصد[1] من الضرورة مثل هذا. والجزئية الموجبة الضرورية بيانها مثل[2] بيان الكلية. وأما الجزئية السالبة الضرورية فلا تنعكس، لأنك تقول: بالضرورة، ليس كل حيوان إنساناً، ولا تقول: بالضرورة ليس كل إنسان بحيوان.

---

(١) في (ب) نعني بدلاً من (نقصد)

(٢) في (ب) هو بدلاً من (مثل)

فصل في عكس الممكنات[1]

وأما الكلية السالبة الممكنة الحقيقية فإنها لا تنعكس مثل نفسها، فإنك تقول: ممكن أن لا يكون أحد من الناس كاتباً. ولا تقول: ممكن أن لا يكون أحد من الكاتب إنساناً. ولكنه قد يظن في المشهور أنها تنعكس جزئية. والسبب في ذلك أن قولنا: يمكن أن لا يكون شيء من (ب أ) يصدق معه قولنا: يمكن أن يكون كل (ب أ). وهو ينعكس إلى أنه يمكن أن يكون بعض (أ ب) كما نذكره بعد. ثم ظنوا أن هذا العكس يلزمه يمكن أن لا يكون بعض (أ ب). ونحن سنبين أن هذا العكس ممكن بالمعنى العامي، لا الخاصي، فلا يلزمه النقل إلى السلب.

وأما الحق فيمتنع عكس هذه المقدمة. فإنك إذا قلت: يمكن أن لا يكون أحد من الناس كاتباً، فليس لك أن تقول: يمكن أن لا يكون كل أو بعض الكتاب إنساناً. ولا تلتفت إلى ما يتكلفون. وأما الكلية الموجبة الممكنة فالمشهور أنها تنعكس جزئية موجبة ممكنة حقيقية، فإنه إذا كان كل (ب أ) بالإمكان، فبعض (أ ب) بالإمكان الحقيقي. وإلا فبالضرورة لا شيء من (أ ب) فبالضرورة لا شيء من (ب أ) هذا محال. وأما الحق فيوجب أنه ليس إذا كذب بعض (أ ب) بالإمكان الحقيقي، وجب بالضرورة لا شيء من (أ ب)، بل ربما كان بالضرورة كل أو بعض (أ ب) على ما قلنا. وإنما يجب أن يصدق إذا كذب قولنا: بعض (أ ب) بالإمكان العامي. لكن الحق أن عكس الممكن الحقيقي الموجب ممكن عامي يجوز أن يكون ضرورياً، ويجوز أن يكون ممكناً حقيقياً. وأما الجزئية الموجبة الممكنة فإن حال عكسها في المشهور والتحقيق كحال الكلية الموجبة الممكنة، والبيان ذلك البيان بعينه. وأما الجزئية السالبة الممكنة، فيظن أنها تنعكس مثل نفسها للسبب المذكور في الكلية السالبة. إلا أن الحق يمنع عكسها بمثل ما بيناه في الكية.

(١) راجع الإمكان الضروري، وتعريفات الجرجاني: الإمكان بتحقيقنا.

فصل في القياس[1]

القياس: قول مؤلف من أقوال، إذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها إضطراراً. ومعنى لزم أنه يحصل التصديق به، ويستفاد لازماً للتصديق بتلك المقدمات وشكلها، حتى إن كان بيناً بنفسه، وعمل عليه قياس من مقدمات مثله في البيان، لم يكن ذلك قياساً حقيقياً.

فصل في القياس الكامل وغير الكامل

القياس الكامل: هو القياس الذي يكون لزوم ما يلزم عنه بيناً عن وضعه، فلا يحتاج إلى أن نبين أن ذلك لازم عنه. والغير الكامل هو الذي يلزم عنه شيء، ولكن لا يكون بيناً في أول الأمر أن ذلك يلزم عنه، بل إذا أريد أن نبين ذلك نبين بشيء آخر، لكنه غير خارج من جملة ما قيل، بل إما نقيض ما قيل أو عكسه، أو تعيين شيء منه وافتراضه على ما نوضح.

فصل في القياس الاقتراني والاستثنائي

القياس: إما أن يكون ما يلزمه ليس هو ولا نقيضه مقولاً فيه بالفعل بوجه ما، بل بالقوة. ويسمى قياساً إقترانياً، كقولك: كل جسم مؤلف، وكل مؤلف محدث، فكل جسم محدث. وإما أن يكون ما يلزمه هو أو نقيضه مقولاً فيه بالفعل، ويسمى قياساً إستثنائياً، كقولك: إن كانت النفس لها فعل بذاتها، فهي قائمة بذاتها، لكن لها فعل بذاتها، فهي قائمة بذاتها.

(١) القياس: التقدير، يقال: قاس الشيء، إذا قدره، ويستعمل أيضاً في التشبيه أي في تشبيه الشيء بالشيء، يقال: هذا قياس ذاك إذا كان بينهما تشابه.
والقياس اللغوي: رد الشيء إلى نظيره، والقياس الفقهي حمل فرع على أصله لعلة مشتركة بينهما.

فصل في أجزاء القياسات الاقترانية وأشكالها

كل قياس إقتراني قائماً يكون عن مقدمتين تشتركان في حد، وتفترقان في حدين، فتكون الحدود ثلاثة. ومن شأن المشترك فيه أن يزول عن الوسط، ويربط ما بين الحدين الآخرين، فيكون ذلك هو اللازم مثل قولنا: كل جسم مؤلف. وكل مؤلف محدث. فكل جسم محدث. والحدود الثلاثة جسم، ومؤلف، ومحدث. والمؤلف مكرر متوسط. والجسم والمحدث لم يتكررا. واللازم هو مجتمع منهما. فالمتكرر يسمى حداً أوسط. والباقيان يسميان الطرفين والرأسين. والطرف الذي نريد أن يصير محمول اللازم يسمى الطرف الأكبر، والذي نريد أن يصير موضوع اللازم يسمى الطرف الأصغر. والمقدمة التي فيها الطرف الأكبر تسمى الكبرى، والتي فيها الطرف الأصغر تسمى الصغرى. وتأليف صغرى وكبرى يسمى قرينة. وهيئة الاقتران تسمى شكلاً[1]. والقرينة التي يلزم عنها لذاتها قول آخر يسمى قياساً (وسولوجسموس). واللازم ما دام لم يلزم بعد، بل يساق إليه القياس يسمى مطلوباً. فإذا لزم سمي نتيجة. والحد الأوسط إن كان محمولاً في مقدمة، وموضوعاً في الأخرى، سمي ذلك الإقتران شكلاً أولاً. وإن كان محمولاً فيهما يسمى شكلاً ثانياً. وإن كان موضوعاً فيهما يسمى شكلاً ثالثاً. وتشترك الأشكال كلها في أنه لا قياس عن جزئيتين، وتشترك ما خلا الكائنة عن الممكنات في أنه لا قياس عن سالبتين، ولا عن صغرى سالبة كبراها جزئية، والنتيجة تتبع أخس المقدمتين في الكم، أعني الكلية والجزئية. وفي الكيف، أعني الإيجاب والسلب[2]، ثم يخص كل شكل شرائط.

---

(١) الشكل: هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب إحاطة حد واحد بالمقدار كما في الكرة، أو حدود كما في المضلعات من المربع والمسدس. والشكل في العروض: هو حذف الحرف الثاني، والسابع من فاعلاتن ليبقى فعلات ويسمى «أشكل».

(٢) في (ب) وبعدها بدلاً من (ثم)

فصل في ضروب الشكل الأول من المطلقات

الشكل الأول: إنما ينتج فيه ما كان كبراه كلياً وصغراه موجباً[1]. فيكون لا محالة قرائنه أربعة.

الضرب الأول: من كليتين موجبتين ينتج كلية موجبة. مثاله: كل (جـ ب) وكل (ب أ) فهو قياس كامل على أن كل (جـ أ)، وقولك: كل جسم مؤلف، وكل مؤلف محدث، فكل جسم محدث[2].

والضرب الثاني: من كلية موجبة صغرى، وكلية سالبة كبرى ينتج كلية سالبة. مثاله: كل (جـ ب) ولا شيء من (ب أ) فهو القياس الكامل على أنه لا شيء من (جـ أ). وكقولك: كل جسم مؤلف، ولا شيء مما هو مؤلف بقديم. ينتج أنه لا شيء من الأجسام بقديم.

والضرب الثالث: من موجبتين. والصغرى جزئية، ينتج جزئية موجبة، كقولك: بعض (جـ ب) وكل (ب أ). فهذا قياس كامل على أن بعض (جـ أ)، ومثاله قول القائل: بعض الفصول الأبعاد، وكل بعد كّم، فبعض الفصول كّم.

والضرب الرابع: من جزئية موجبة صغرى، وكلية سالبة كبرى ينتج سالبة جزئية، كقولك: بعض (جـ ب) ولا شيء مما هو (ب أ) ينتج ليس كل (جـ أ) مثاله بعض الفصول الكم، ولا شيء مما هو كم بكيف، فلا كل فصل بكيف[3]. وسائر الاقترانات التي لك أن تعرفها بالعدد بعد هذه الأربعة لا تنتج

(١) إنما وجب أن لا ينتج في الشكل الأول ما كانت صغراه سالبة لأن الأكبر غير محصور في الأوسط فيلزم أن يسلب عما عنه الأوسط مثل قولك الجسم على كل حيوان، والحيوان لا على شيء من الحجر فلا يصح أن لا يقال الجسم على شيء من الحجر.

(٢) الحادث: ضد القديم، والقديم في اللغة ما مضى على وجوده زمان طويل، ويطلق في الفلسفة العربية، على الموجود الذي ليس لوجوده ابتداء ويرادفه الأول.

(٣) الكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف، كما أن الكمية اسم لما يجاب به عن السؤال بكم. ومعناها صفة الشيء، وصورته وحاله، وهي إحدى مقولات ارسطو، وقد عرفها القدماء بقولهم الكيف: هيئة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة، ولا نسبة لذاته

راجع كليات أبي البقاء وتعريفات الجرجاني.

شيئاً بعينه، بل إذا صدق جمع طرفيها عملي الإيجاب في مادة وجدت مادة أخرى. إنما يصدق فيها جمع الطرفين على السلب، ويكون الإقتران واحداً بعينه. ثم قد علمت أن الشكل الأول ينتج جميع المطالب المحصورة الأربع، وما لم يكن فيه جزئي فلا ينتج جزئياً.

فصل في الشكل الثاني من المطلقات

وأما الشكل الثاني: فالمشهور فيه أنه مهما كانت الكبرى فيه كلية، وإحدى المقدمتين مخالفة للأخرى في الكيف، كان منتجاً ولو من المطقات. وأما الحق فيوجب أن السالبة المطلقة إذا لم تكن بالشرط المذكور بحيث ينعكس كليها على نفسه في المذهب الحق، لم يلزم في الشكل الثاني من المطلقتين نتيجة، كما لا يلزم من الممكنتين فيه على ما نبين فيهما، والذي يكون بحيث يلزم عنه نتيجة، فقد علم آنفاً أن قياساته غير كاملة. فالضرب الأول من كليتين، والكبرى سالبة مثل قولك كل (جـ ب) ولا شيء من (أ ب)، فنقول: إنه ينتج لا شيء من (جـ أ)، لأنا أخذنا السالبة الكلية المطلقة بحيث تنعكس، فيصير ولا شيء من (ب أ)، وكان كل (جـ ب) فلا شيء من (جـ أ) بحكم الشكل الأول، وقد تبين بالخلف، وهو أنه إن لم يصدق قولنا: لا شيء من (جـ أ)، كان بعض (جـ أ) على ما فرضنا من أن الكلية السالبة تكذب معها الجزئية الموجبة للشرط المتقدم. فإذا كان بعض (جـ أ) ولا شيء من (أ ب) بحكم الكبرى، كان لا كل (جـ ب) وكان كل (جـ ب) بحكم الصغرى هذا محال.

والضرب الثاني: من كليتين، والصغرى منهما سالبة مثل قولك لا شيء من (جـ ب) وكل (أ ب) فلا شيء من (جـ أ) ولنعكس الصغرى ونقول كل (أ ب) ولا شيء من (ب جـ) ينتج لا شيء من (أ جـ)، وينعكس إلى لا شيء من (جـ أ). وللبيان بالخلف نقول إنه إن كان بعض (جـ أ) وكل (أ ب)، فبعض (جـ ب) هذا خلف.

والضرب الثالث: من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج

جزئية سالبة. مثاله بعض (جـ ب) ولا شيء من (أ ب)، فليس كل (جـ أ) يتبين بعكس الكبرى، وبالخلف أيضاً لأنه إن كان كل (جـ أ) ولا شيء من (أ ب) فلا شيء من (جـ ب) هذا خلف.

والضرب الرابع: من جزئية سالبة صغرى، وكلية موجبة كبرى تنتج جزئية سالبة مثل قولك: ليس كل (جـ ب) وكل (أ ب) فليس كل (جـ أ)، ولا يتبين بالعكس، لأن الصغرى سالبة جزئية لا تنعكس. والكبرى تنعكس جزئية. وإذا أضيفت إلى الصغرى كانتا جزئيتين، ولا ينتجان، بل يجب أن نأخذ الإفتراض بدل العكس ههنا بأن نفترض البعض الذي هو (جـ) وليس (ب) (د) فيكون لا شيء من (د ب) وكل (أ ب) فلا شيء من (د أ)، ثم نقول: بعض (جـ د) ولا شيء من (د أ) فليس كل (جـ أ)، ويتبين أيضاً بالخلف أنه إن كان كل (جـ أ) وكل (أ ب) فكل (جـ ب)، وكان ليس كل (جـ ب)، فهذه هي الضروب المنتجة، وما بعدها عقيم للسبب المذكور(١) في مثلها من الشكل الأول.

فصل في الشكل الثالث من المطلقات

وأما الشكل الثالث من المطلقات فإن شرائطه في الإنتاج أن تكون الصغرى موجبة، ثم لا بد من كلية في كل شكل، فتكون قرائنه ستة:

الأولى: من كليتين موجبتين ينتج جزئية موجبة كقولك: كل (ب جـ) وكل (ب أ)، فبعض (جـ أ) يتبين بعكس الصغرى، ورد القرينة إلى ثالث الأول.

وبالخلف لأنه إن كان لا شيء من (جـ أ) وكل (ب جـ) فلا شيء من (ب أ) هذا خلف. والثانية: من كليتين، والكبرى سالبة ينتج سالبة جزئية وتبين بعكس الصغرى أو بالخلف. والثالثة: من جزئية موجبة صغرى وكلية موجبة

(١) في (ب) الذي ذكرناه في الشكل الأول.

كبرى، ينتج جزئية موجبة كالضرب الأول، وعلى نحو بيانه(١). والرابعة: من صغرى موجبة كلية، وكبرى موجبة جزئية، ينتج جزئية موجبة مثالها كل (ب جـ)، وبعض (ب أ) ينتج بعض (جـ أ)، ويتبين بأن تعكس الكبرى وتجعلها صغرى، وتقرن بها الكبرى، فينتج بعض (أ جـ)، ثم تنعكس، فبعض (جـ أ)، فهذا(٢) بالعكس الثاني يصح إن كانت النتيجة مطلقة على الرأي الأول(٣).

وأما إن كانت مطلقة على الرأي الثاني فلا يتبين بهذا العكس، فإنه لا يجب أن يكون عكس المطلقة بالرأي الثاني مطلقة به، بل مطلقة بالرأي الأول. بل بالإفتراض على ما سنبينه في مواضع أخر. وقد تبين أن هذا الضرب منتج بطريق الخلف أيضاً. الخامسة: من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى، تنتج جزئية سالبة، ولا يمكن أن تتبين بالعكس بمثل ما قلناه في رابع الثاني، ولكن بالإفتراض، فليكن البعض الذي هو (ب) وليس (أ د) فيكون كل (ب جـ) وبعض (ب د) فبعض (جـ د) ولا شيء من (د أ) فليس كل (جـ أ) وقد تبين أيضاً بالخلف لأنه إن لم يكن كذلك، بل كان كل (جـ أ) وكل (ب جـ) فكل (ب أ) وكان ليس كل (ب أ) هذا خلف. والسادسة: من صغرى جزئية موجبة، وكبرى كلية سالبة يتبين بعكس الصغرى. وبالخلف أن النتيجة جزئية سالبة، فهذه الضروب هي المنتجة، وما بعدها عقيمة. وقد تبين لك أن هذا الشكل لا ينتج مطلوباً كلياً، وإنما ينتج الجزئي وإن لم تكن فيه مقدمة جزئية.

---

(١) في (ب) ذلك بدلاً من بيانه

(٢) في (ب) وذلك بدلاً من (فهذا)

(٣) في (ب) الراجح بدلاً من الأول

فصل في التأليف من الضروريات

أما الشكل الأول من الضروريتين فلا يخالف المطلقتين في الإنتاج وفي الكمال إلا بجهة الضرورة في المقدمات والنتيجة. وأما الشكلان الآخران منهما فلا يخالفان أيضاً نظيرهما من المطلقات في الإنتاج. وفي تصحيح الإنتاج[١] بالرد إلى الأول إلا في شيئين أحدهما الجهة.

والثاني أن رابع الثاني، وخامس الثالث، كانا إنما يتبينان في المطلقتين بالإفتراض والخلف. وههنا قد يتعذر ذلك، فانا إن رفعنا[٢] الضروري السالب، وجب أن نضع الموجب الذي يقابله ممكناً عامياً[٣]، ولا حقيقياً. فإذا قرناه بالمقدمة الأخرى ليتبين الخلف، كان الإقتران من ممكن عامي ومن ضروري، ونحن لم نعرف بعد أن هذا الإقتران ماذا ينتج، ولا إن وضعنا الممكن كالموجود نفع ذلك أيضاً، فإنا لم نعرف بعد هذا الإختلاط الذي من وجودي ومن ضروري، فكيف نعرف ما يعرض من ذلك. فأما إذا إستعملنا الإفتراض، فإن أحد قياسي الإفتراض قد يكون من ضروريتين. وأما القياس الثاني فيكون من وجودية[٤] وضرورية، وذلك مجهول، وأنت تعلم أن كل إفتراض فإنما يتم بقياسين: قياس من الشكل بعينه. وقياس من الشكل الأول. ولكن إذا تركنا هذا المأخذ[٥] فرجعنا إلى الأمور أنفسها[٦] يحق لنا أن نعلم أن الإختلاط من وجودي صغرى، وضروري كبرى في الشكل الأول، وإن لم ينبه عليه بعد معنا هو قياس كامل لا يحتاج أن ندل على أنه منتج، لأن الشكل الأول بيِّن الإنتاج فليس قياساً غير كامل حتى نحتاج أن ندل على

---

(١) في (ب) في التصحيح بالرد إلى الأول.

(٢) قوله: فإنا إن رفعنا أي في البيان الخفي، وقوله الضروري السالب أي الذي هو النتيجة. (ا ـ ع)

(٣) ولا يمكن أن يجعل عوض الإمكان الذي هو نقيض الجهة الضرورية سلب الضرورة فإنه تكون النتيجة من سالبة أيضاً وليس هذا نقيض السالب.

(٤) قوله من وجودية: هي الآتية من حمل الوصف العنواني على الذات المفروضة (ا ـ ع).

(٥) سقط من (ب) لفظ (المأخذ).

(٦) في (ب) نفسها بدلاً من (أنفسها).

أنه منتج، فحينئذ نجد سبيلاً إلى إستعمال وجهي الخلف والإفتراض في هذا البيان، فلنبين بهما.

فصل في اختلاط المطلق والضروري في الشكل الأول[1].

إن الحق في إختلاط المطلق والضروري في الشكل الأول هو على ما يراه المعلم الأول أن العبرة بالكبرى. فإن كانت مطلقة فالنتيجة مطلقة مثلها. وإن كانت ضرورية، فالنتيجة مثلها. أما في المطلقة، فلا شك فيه[2]. وأما في الضرورية، فلأن قولنا كل (ب أ) بالضرورة. أو بالضرورة لا شيء من (ب أ) معناه أن كل واحد مما يوصف بـ (ب) ويوضع لـ (ب) ويكون (ب) وقتاً ما بالضرورة أولاً بالضرورة دائماً أو لا دائماً. فذلك الشيء موصوف دائماً في كل وقت بأنه (أ) أو غير موصوف، ولا في وقت البتة بأنه (أ)، فيكون (جـ) الموصوفة بـ (ب) كيف وصفت به داخلة[3] في هذا الحكم. وههنا شيء يجب أن يعلم، وهو أنه إذا كانت الكبرى مطلقة، ووقت إطلاقها ما دام ذات الموضوع موصوفاً بما وصف به، فالنتيجة تكون ضرورية، لأن (جـ ب) دائماً، وقد وضع أن (ب) ما دام (ب) فهو (أ) فـ (جـ) دائماً (أ). فههنا قد تكون النتيجة ضرورية، والكبرى مطلقة.

---

(١) ضروب هذا الشكل تصير ثمانية لأنها تتضاعف بكون الكبرى ضرورية تارة، ومطلقة أخرى.

(٢) .أصل الشكل هكذا (ج ب) بالإطلاق وكل (ب ا) بالضرورة أو لا شيء من (ب ا) بالضرورة (ا - ع)

(٣) قوله داخلة في هذا الحكم أي فيجب تعدي الأكبر بجهته إليها (ا - ع)

فصل في اختلاطهما في الشكل الثاني[1]

وأما الشكل الثاني فإن الظاهر والمشهور[2] هو أن العبرة للسالبة التي تصير كبرى الأول بعكس[3] أو إفتراض. وأن النتيجة تابعة لجهتها بناء على أن السالبة المطلقة تنعكس مثل نفسها من كل وجه. وقد قلنا في ذلك ما قلنا. فالحق يوجب فيها ما لا يجب أن نستحي منه. وهو أن النتيجة دائماً ضرورية. فأما إن كانت المطلقة بحيث تصدق ضرورية، فلا خفاء به. وإن كانت بحيث تكذب ضرورية، فلأن (ج) و(أ) لما اختلفا في أن أحدهما موضوع لـ(ب) دائماً بالضرورة، أو غير موضوع له البتة في وقت. والآخر موضوع له لا دائماً، وغير موضوع له دائماً، فبين طبيعتي (جـ) و(أ) خلاف ذاتي. فأحدهما مسلوب عن الآخر بالضرورة، ويجب أن نقتصر على هذا القدر من البيان إعتماداً على فهم المتعلم. وإذا لم يقتنع بهذا القدر[4]، فليرجع إلى الكتب الكبيرة التي إستقصينا فيها هذا الباب وغيره بمقدار الطاقة. ولنا أن نبين من هذا البيان بعينه أن هذا الإختلاط ينتج وإن كان من سالبتين أو موجبتين في هذا الشكل، وتكون النتيجة سالبة ضرورية. وذلك لأن المطلق الذي يكون حقيقياً صرفاً فسلبه وإيجابه بمنزلة واحدة[5]. ثم إذا إختلفت نسبة المحمول إلى الطرفين في الدوام، واللا دوام، وإن إتفقت في الإيجاب والسلب، كان بينهما خلاف ضروري.

---

(١) تصير ضروب هذا الشكل ثمانية أيضاً لأجل تضعيف المقدمات بالجهات في الصغرى والكبرى كما قيل.

(٢) سقط من (أ) لفظ (المشهور).

(٣) قوله بعكس هو في الضروب الثلاثة منه، وقوله أو افتراض هو في الضرب الرابع (ا ـ ع).

(٤) أي إذا كان المتعلم قد استوعب هذا القدر من هذا العلم فعليه أن يعود لأمهات الكتب في هذا الموضوع، ولقد كان لابن سينا الباع الطويل في هذا العلم وغيره من العلوم.

(٥) في (ب) سواء بدلاً من (واحدة).

فصل في اختلاطهما في الشكل الثالث[1]

وأما الشكل الثالث فان المشهور من حاله أن المقدمتين إذا كانتا كليتين موجبتين، فأيتهما كانت ضرورية، فالنتيجة ضرورية، لأن لك أن تعكس المطلقة منهما وتجعلهما صغرى الأول، فتنتج ضرورياً. فإن إحتجت إلى عكس ثان، كان عكس الضروري في المشهور ضرورياً، ولكن قد منع الحق هذا العكس وفرغنا منه.

والحق: أن النتيجة تتبع الكبرى. فإن كانت الكبرى من الكليتين سالبة فلا خلاف[2] في أن الإعتبار بها. وإن كانتا جزئية وكلية، فالمشهور أن العبرة للكلية، لأنها تصير كبرى الأول، إلا أن تكون السالبة جزئية، فالمشهور في هذا الشكل. والثاني أن النتيجة لا تكون ضرورية في حال، والحق يوجب أن العبرة للكبرى، وإن كانت جزئية وتبين بالإفتراض، فلنبين ذلك، والكبرى جزئية سالبة ضرورية، فنقول: إن النتيجة ضرورية[3]. ولنفرض البعض من (الـ ب) الذي ليس (أ د)، فبالضرورة لا شيء من د أ، ولكن كل (ب جـ) وبعض (ب د) فبعض (جـ د) بالضرورة. ولا شيء من (د أ)، فبالضرورة بعض (جـ) ليس (أ). وهكذا يتبين إذا جعلت الكبرى جزئية موجبة ضرورية.

فصل في التأليف من الممكنتين في الشكل الأول

أما القياس من ممكنتين في الشكل الأول فمثل القياس من مطلقتين[4] فيه في كل شيء، إلا إذا كانت الصغرى ممكنة سالبة، فإنه يكون منه قياس،

---

(١) تصير الضروب فيه اثنا عشر كما قيل في الشكلين من حال تضعيف القرائن بالجهات.

(٢) في (ب) فلا شك بدلاً من (فلا خلاف).

(٣) أصل الضرب هكذا كل (ب ج) وليس بعض (ب ا) فليس بعض (ج أ) (ا ـ ع).

(٤) فينتج ممكنة ووجه انتاجه لها أن الأكبر إذا كان ممكناً للأوسط الممكن للأصغر كان ممكناً للأصغر لا محالة وقد أخطأ المتأخرون باشتراط فعلية الصغرى في هذا الشكل والثالث وهذا الغلط مبني على غلط لهم آخر في فهم القضية الحقيقية ولا نطيل بذلك (ا ـ ع).

ولكن غير كامل، وتبين بردها إلى الموجبة، فإن الممكنة السالبة في قوة الموجبة، فتنتج موجبة، ثم تنقل تلك الموجبة إلى السالبة، فالشرط المراعى[1] في الإنتاج ههنا هو في الكم، أعني كلية الكبرى، لا الكيف[2]، حتى أنه لا بأس فيه بالإنتاج عن سالبتين.

فصل في اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الأول

أما اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الأول فلا شك أن الكبرى إذا كانت ممكنة، فالنتيجة مثلها، لأن (جـ) موضوعة لـ(ب) و(ب) موضوع لـ(أ) و(أ) محمولة عليها بالإمكان، فتكون الألف محمولة على الـ(جـ)، كذلك بالإمكان. وأما إذا كانت مطلقة صرفة، لا ضرورة فيها البتة، فلا خلاف أنها إن كانت موجبة، فالنتيجة ممكنة حقيقية[3]. وذلك لأنا إن وضعنا أن النتيجة الممكنة الحقيقية كاذبة، كان الصادق إما ضرورة إيجاب، وإما ضرورة سلب، فلنضع أولاً ضرورة السلب، ولنجعل الصغرى الممكنة مطلقة موجودة، وإن كذبنا، ولكن يكون كذبنا غير محال. فنقول بالضرورة ليس بعض (جـ أ) وكل (جـ ب) فبالضرورة ليس بعض (ب أ) وكان كل (جـ أ) بالإمكان[4] هذا كذب محال[5]، والقياس منتج، وإحدى المقدمتين كذب غير محال، فلا يلزم منه محال؛ لأن الكذب الغير المحال ممكن في وقت ما أن يوجد، ويوجد لا محالة حينئذ ما يلزمه معه، لأنه إن كان يوجد هو دون ما يلزمه، فليس ذلك لازماً له. وإذا كان يوجد في حال، فليس بكذب محال، فالكذب الغير المحال لا يلزم منه محال، فبقي أن يكون لزومه بسبب الضرورية السالبة، فهي كاذبة، ولنجعل أيضاً الضرورية إيجابية، وقد بينا

---

(١) في (ب) الذي يراعى بدلاً من (المراعي).

(٢) راجع منطق ارسطو ١: ٥٥ تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي.

(٣) أصل الشكل هكذا لكل (ج ب) بالإمكان وكل (ب أ) بالإطلاق فكل (ج أ) بالإمكان الخاص.

(٤) قوله بالإمكان أي بالإطلاق الوجودي الذي هو في حكم الإمكان (ا ـ ع).

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (محال).

نحن أن النتيجة ضرورية أيضاً، فنقول بعض (جـ أ) بالضرورة، وكل (جـ ب) بالوجود الناشئ من الفرض الجائز، فينتج بعض (ب أ) بالضرورة، هذا خلف[1]. فإذاً النتيجة ممكنة حقيقية إلا أن تكون الكبرى مطلقة على الرأي الأول، فحينئذ قد تنتج مطلقة على ذلك الرأي، لأنا سنبين أن الكبرى الضرورية مع الصغرى الممكنة تنتج ضرورية، فتكون تارة تنتج ضرورية، وتارة تنتج غير ضرورية، فيكون اللازم هو المطلق الذي يعمهما. وأما إذا كانت الكبرى سالبة مطلقة، فالمشهور أن النتيجة ممكنة عامة تارة، وتارة تكون ممكنة حقيقية. وقد تنتج أيضاً ضرورية، كقولنا: كل إنسان يمكن أن يتفكر بالضرورة. ولا شيء مما يتفكر بغراب[2].

فبالضرورة لا شيء من الناس بغراب[3]. وأما في التحقيق فإن هذا أيضاً إنما يكون إذا كانت المطلقة على حسب الرأي الأول. وأما إن كانت مطلقة صرفة لم تنتج إلا ممكنة حقيقية. وبنحو من ذلك[4] البيان بعينه الذي قيل حيث كانت المطلقة موجبة؛ لأنه إن لم يكن قولنا لا ضرورة في أن يكون أو لا يكون (جـ أ) صادقاً، فليكون ضرورة كون أو لا كون، ونعمل ما عملناه هناك[5]. وأما المثال الذي أورد في المشهور فإنه لا يلائم المطلق على الرأي الثاني؛ لأن كبراه ضرورية.

فصل في اختلاط الممكن والضروري في الشكل الأول

أما اختلاط الممكن والضروري في الشكل الأول، فإن كانت الكبرى ممكنة فلا شك أن النتيجة ممكنة؛ لأن (جـ) موضوعة لـ (ب) و(ب) موضوعة لـ (أ)، فيكون (أ) محمولة على الـ (جـ) بالإمكان. وأما إن كانت ضرورية، فالمشهور أنها إن كانت موجبة، فالنتيجة ممكنة حقيقية. وإلا فليس يمكن أن

(١) سقط من (ب) هذا خلف.
(٢) (٣) في (ب) بقراب بالقاف بدلاً من الغاء وهو تحريف من الناسخ.
(٤) في (ب) بمثل بدلاً من (وبنحو).
(٥) أولاً بدلاً من هناك في (ب).

يكون كل (جـ أ) فـإذاً بالضرورة ليس بعض (جـ أ) وكـان بالضرورة كـل (ب أ) فبالضرورة ليس بعض (جـ ب) وكان ممكن أن يكون كله (ب). هذا خلف. وأما في التحقيق فليس الخلف بخلف. فإن نقيض تلك النتيجة ليس بممكن عامي حتى يلزمه بالضرورة لا والحقيقة توجب أن النتيجة ضرورية، لأنا إن وضعنا أن كل (جـ أ) بالإمكان الحقيقي، وكان كل (جـ ب) بالإمكان الحقيقي أنتج على ما نبينه بعد أن بعض (ب أ) بالإمكان الحقيقي، فأمكن أن لا يكون (أ) وهو بالضرورة (أ) خلف. ولنبين هذا بوجـه آخر أقـرب إلى الأفهام[1] فنقول: انه إذا كان كل (ب أ) بالضرورة. أي كل ما يقـال له (ب) فذلك الشيء دائماً هو (أ) فـ (جـ) إذا قيل له: (ب) كان دائماً (أ) لا ما دام موصوفاً بأنه (ب) فإن الضرورة التي إياها نريد في هذه الأشكال غـير هذه. وقد بيناها، بل ما دام ذات (جـ) الموصوف بأنها (ب) موجودة. فإذا صار (جـ) مّا (ب) فإنه يكون (أ) قبل كونه (ب). وكذلك بعد كونه، وبعد زوال (ب) عنه. والمثال لتقرير هذا قولنا: كل إنسان يمكن أن يتحرك، وكل متحرك فهو جسم بالضرورة. فكل إنسان جسم بالضرورة. وأما إذا كانت الكبرى سالبة ضرورية فالمشهور أنه ينتج ممكنـة عاميـة، فتارة تصـح ممكنة حقيقية، وتارة تصح مطلقة. والحق أن النتيجة ضرورية دائماً لما بيناه.

فصل في الممكنتين في الشكل الثاني

لا قياس في الشكل الثاني عن ممكنتين، فإنه يمكن أن تكون طبيعتان تحمل إحداهما على الأخرى، كالحيوان على الإنسان، ثم يسلب عن إحداهما شيء بالإمكان، ويوجب على الآخر، ويمكن أن يكون كذلك طبيعتان مختلفتان كالإنسان والفرس، وليكن الحد الأوسط في جميع ذلك الحركة، ولا يمكن[2] أن يبين بالعكس؛ لأن هذه الممكنة لا تنعكس ولا يمكن أن يبين بالخلف،

---

(١) في (ب) العقول بدلاً من (الافهام).

(٢) قوله: لا يمكن أن يبين الخ لأن ضروب الثاني المبينة بالعكس هي التي ترد إلى الأول بعكس السالبة، والسالبة الممكنة لا عكس لها على ما هو معروف في بابه (ا ـ ع)

لأن القياسات التي يطرد فيها الخلف مختلطة بالضروريات التي لم تعلم بعد. وإذا علمت لم تنتج شيئاً يناقض المقدمات تعرفه بالتجربة.

فصل في اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الثاني

وأما اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الثاني فالمشهور أن السالبة إذا كانت مطلقة كلية يمكن عكسها. وقيل: إن كانت جزئية ويمكن الافتراض فيها، فإنه يمكن اختلاطها مع الممكنة في قياس، وتنتج نتيجة ممكنة عامة على ما قيل في الشكل الأول. وإلا لم تنتج. والحق أنه لا قياس في ممكنة ومطلقة في الشكل الثاني. إلا أن لا تؤخذ المطلقة إلا بحيث تصح[1] ضرورية، فحينئذ[2] يكون اختلاطاً آخر في الحقيقة. ويبين لك هذا[3] بما قلناه في الاختلاط من الممكنتين، والاختلاط من المطلقتين في هذا الشكل، ومن أمثلة ذلك: كل إنسان متحرك بالإمكان، ولا حيوان واحد بمتحرك مطلقاً كما يستعمله المعلم الأول. فإنه لا ينتج.

فصل في اختلاط الممكن والضروري في الشكل الثاني

وأما اختلاط الممكن والضروري في الشكل الثاني فالمشهور أن لا يفرق بينه وبين الاختلاط الأول إلا في حال تضعيف النتيجة كما فرق في الشكل الأول. وأما الحق فهو أن النتيجة دائماً ضرورية سالبة، ولو عن سالبتين أو عن موجبتين، أو كيف ما كان بعد أن تكون الكبرى كلية. وبيان ذلك بمثل بيان إختلاط المطلق والضروري في هذا الشكل.

---

(١) في (ب) تصبح بدلاً من (تصح)

(٢) في (ب) وبعدها بدلاً من (حينئذ)

(٣) قوله ويبين لك هذا أي عدم إنتاج الاختلاط من الممكن والمطلق في الشكل الثاني وقوله في الاختلاط من الممكنتين هو قوله فيما سبق فإنه يمكن أن تكون طبيعتان الخ، وسمي كون المقدمتين ممكنتين اختلاطاً تسمحاً (ا ـ ع)

فصل في اختلاط الممكنتين في الشكل الثالث

وأما الممكنتان في الشكل الثالث فقد يكون منهما قياس إذا كانت إحداهما كلية، وإن كانت الصغرى سالبة، وتنتج دائماً ممكنة حقيقية. وبيان ذلك إما فيما يرجع إلى الأول بعكس واحد، فبالعكس وإما فيما يرجع إلى الأول بعكس، ولكن نحتاج في إنتاج المطلوب إلى عكس ثان، أو فيما لا يرجع إلى الأول بالعكس أصلاً فبالافتراض لأن عكس النتيجة[1] الأول وإن كانت تكون ممكنة فإنها تكون ممكنة عامية ولا يلزم من ذلك أن لا تكون ضرورية.

فصل في اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الثالث

وأما اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الثالث فالمشهور أنها إذا كانتا موجبتين فالنتيجة ممكنة حقيقية لا محالة، لأنك يمكنك أن تجعل المطلقة صغرى، فتنتج الممكنة ولو بعكس ثان. وأما إن كانت إحداهما سالبة والمطلقة موجبة فحكمها حكم الموجبتين لأن السالبة الممكنة موجبة في القوة، فلا تغير من إنتاج الممكن شيئاً. وإن كانت السالبة مطلقة فلا تكون في الأولى إلا كبرى فتنتج ممكنة عامية. فربما كانت حقيقة، وربما كانت ضرورية. وأما الحق فهو أن النتائج كلها ممكنة. فإن كانت المطلقة صرفة فممكنة حقيقية. وإن كانت غير صرفة فممكنة عامية، ويبين ذلك إما بعكس واحد، وإما بافتراض فيما سوى ذلك.

---

(١) قوله: لأن عكس النتيجة الخ تعليل لقوله وأما فيما يرجع إلى الأول إلى قوله فبالافتراض (ا-ع).

فصل في اختلاط الممكن والضروري في الشكل الثالث

وأما اختلاط الممكن والضروري في الشكل الثالث فالمشهور أنه على ما قيل في الاختلاط الأول إلا في حال تضعيف النتيجة. وأما الحقيقي من الرأي فيوجب أن النتيجة تتبع الكبرى. ويتبين ذلك في إحدى العكس بالعكس، وفي غير إحدى العكس بالافتراض.

فصل في القضايا الشرطية

قد قلنا في القياسات الحملية مطلقة، ومنوعة، ومتفقة الجهات، ومختلفة، وبقي علينا أن نذكر القياسات التي تنتج مطلوبات شرطية بالاقتران. فإن الشرطيات قد تطلب كما تطلب الحمليات. ولنذكر أولاً فصولاً تعين في تحقيق المقدمات الشرطية. فنقول: ليس الإيجاب والسلب إنما هما في الحمل فقط، بل وفي الإتصال والانفصال. فإنه كما أن الدلالة[1] على وجود الحمل إيجاب في الحمل، كذلك الدلالة على وجود الاتصال إيجاب في المتصل، كقولنا: إن كان كذا، كان كذا. والدلالة على وجود الانفصال إيجاب في المنفصل، كقولنا: إما أن يكون كذا، وإما أن يكون كذا. وكما أن الدلالة على رفع وجود الحمل سلب في الحمل، كذلك الدلالة على رفع الإتصال، كقولنا: ليس إذا كان كذا، كان كذا، أو رفع الإنفصال، كقولنا: ليس إما أن يكون كذا وإما أن يكون كذا سلب في المنفصل والمتصل. وكل سلب فهو إبطال الإيجاب ورفعه. والإيجاب والسلب في الإتصال والإنفصال قد يكون محصوراً كلياً وجزئياً، وقد يكون مهملاً. فإنك إذا قلت: إذا كان كذا كان

(١) الدلالة: هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول، وكيفية دلالة اللفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول محصورة في عبارة النص، والدلالة اللفظية الوضعية: هي كون اللفظ بحيث متى أطلق أو تخيل فهم منه معناه للعلم بوضعه، وهي المنقسمة إلى المطابقة والتضمن والالتزام لأن اللفظ الدال بالوضع يدل على تمام ما وضع له بالمطابقة، وعلى جزئه بالتضمن وعلى ما يلازمه في الذهن بالالتزام، كالإنسان فإنه يدل على تمام الحيوان الناطق بالمطابقة، وعلى جزئه بالتضمن، وعلى قابل العلم بالالتزام.

كذا، وإما أن يكون كذا وإما أن يكون كذا. وإذا قلت: ليس إذا كان كذا، كان كذا، أو: ليس إما أن يكون كذا وإما أن يكون كذا، فقد أهملت. وأما إذا قلت: كلما كان كذا كان كذا. أو دائماً إما أن يكون كذا أو يكون كذا، فقد حصرت حصراً كلياً موجباً. وإن قلت: ليس البتة إذا كان كذا كان كذا. أو: ليس البتة إما أن يكون كذا وإما أن يكون كذا، فقد حصرت حصراً كلياً سالباً. وإن قلت: قد يكون إذا كان كذا، كان كذا. أو قد يكون إما كذا وإما كذا، فقد حصرت حصراً جزئياً موجباً. وإن قلت: قد لا يكون إذا كان كذا كان كذا. أو: ليس كلما كان كذا، كان كذا. أو قلت: قد لا يكون إما كذا وإما كذا. أو: ليس دائماً إما كذا وإما كذا، فقد حصرت حصراً سالباً جزئياً. والجزء الأول من كل شرطي الذي يقرن به حرف الشرط وينتظر جواب يسمى مقدماً، والثاني يسمى تالياً. وكل واحد منهما في نفسه قضية، ثم قد يكون كل واحد منهما حملية، وقد تكون شرطية متصلة ومنفصلة، وقد تكون محصورة ومهملة وسالبة وموجبة. وليس سلب الشرطية وإيجابها وحصرها وإهمالها تابعاً للمقدم والتالي، بل للشرط. فإنك إذا قلت: إذا كان ليس (أ ب) فليس (ب جـ)، فالمقدمة موجبة. وإن كان المقدم والتالي سالبتين. وإنما كانت موجبة، لأنك أوجبت الإتصال، وعلى هذا فقس في غيره.

فصل في المقدمة الشرطية الواحدة والكثيرة

والمقدم في الشرطي المتصل قد يكون قضايا كثيرة[1]، ومع ذلك فقد تكون المقدمة واحدة، كقولك: إذا كان كذا وكان كذا وكان كذا وكان كذا وكان كذا، فحينئذ يكون كذا. وأما إذا كان التالي قضايا كثيرة فإن المقدمة المتصلة لا تكون واحدة، كقولنا: إذا كان كذا فيكون كذا ويكون كذا ويكون

(١) مثاله: إن كان هذا الإنسان به حمى لازمة وسعال يابس وضيق نفس، ووجع ناخس، ونبض منشاري فيه ذات الجنب فهذه مقدمة واحدة، فإن قلنا إن كان هذا الإنسان به ذات الجنب فيه كذا وكذا صارت مقدمات كثيرة.

كذا. فإن هذه ثلاث مقدمات. فإن كل واحد مما ذكر في التالي تال بنفسه، كما نقول: زيد هو حيوان، وأبيض، وضحاك. فهذه ثلاث مقدمات أو ثلاث قضايا حملية.

فصل في الشرطيات[1] المحرفة

وقد تستعمل مقدمات متصلة منفصلة محرفة عن ظاهرها مثل قولك: لا يكون (جـ د) ويكون (أ ب). معناه إن كان (أ ب) فلا يكون (جـ د). ومثل قولك: لا يكون (جـ د) أو يكون (أ ب) فهو قولك: إما أن لا يكون (جـ د)، وإما أن يكون (أ ب). فهذا القدر كاف للذكي في تفهم المقدمات الشرطية، فلنشرع في ذكر اقتراناتها.

فصل في القياسات الاقترانية من المتصلات

أما الاقتران الكائن من المتصلات، فإما أن يكون بأن يجعل مقدم إحداهما تاليَ الأخرى، أو يشتركان في التالي، أو يشتركان في المقدم، وذلك على قياس الأشكال الحملية والشرائط فيها واحدة. والنتيجة شرطية تحصل من إجتماع المقدم والتالي اللذين هما كالطرفين إما كلية، وإما جزئية، وإما سالبة، وإما موجبة على قياس ما قيل في الاقترانات الحملية.

---

(١) لم يذكر أرسطو الشرطية بقسميها ولا الاقترانات الشرطية لقلة فائدتها في العلوم، أو لأن من عرف الحمليات ينتهي منها إلى الشرطيات.
والشرطية: هي التي حكم فيها بثبوت نسبة أو نفيها على تقدير نسبة أخرى إن كانت متصلة، وبتنا في نسبتين أو لا تنافيهما إن كانت منفصلة ويسمى الجزء الأول من الشرطية مقدماً لتقدمه في الذكر والجزء الثاني منها يسمى تالياً لكونه تابعاً للأول من التلو بمعنى التبع.

فصل في القياسات الاقترانية من المنفصلات

وأما الإقترانات من المنفصلات فلا يمكن أن تكون في جزء تام، بل تكون في جزء غير تام، وهو جزء تالي، أو مقدم، ويكون حينئذ على هذا القياس، إما أن يكون هذا العدد زوجاً، وإما أن يكون هذا العدد فرداً، ونأخذ الزوج حداً أوسط، ونضعه لأجزاء الإنفصال في المنفصلة الثانية فنقول. وكل زوج إما زوج الزوج، وإما زوج الفرد، وإما زوج الزوج والفرد، ثم تترك في النتيجة الأوسط، وتؤخذ هكذا، فكل عدد إما فرد وإما زوج الزوج، وإما زوج الفرد، وإما زوج الزوج والفرد. فهذا هو المثال. وأما شرائط الإنتاج فيجب أن تكون الصغرى وهي مثل المنفصلة الأولى موجبة سواء كانت جزئية أو كلية، ويكون الجزء المشترك فيه موجباً فيها. والإنفصال في الكبرى كلياً، وعليك أن تعد قرائنه[1]. وقد يرد على غير هذا الشكل، إلا أن ذكره بالمبسوطات من الكتب أولى، فإنه أبعد من الطباع. وبالجملة ليعلم أنا إنما نورد من الاقترانات الشرطية كل ما إنتاجه لائح عن قرب ومناسب للطبايع في الاستعمال. وأما ما دق عن ذلك فذكره في كتاب «الشفاء»[2]، وفي كتاب «اللواحق». وأما الاقتران من شرطي متصل وحملي على أن الحملي يشارك تالي المتصل والحملي مكان الكبرى، ليذهب المشترك فيه، وتبقى النتيجة من المقدم ومن جزئي التالي والحملي اللذين هما كالطرفين في حدودهما، مثاله إن كان (أ ب) فكل (جـ د) وكل (د هـ) ينتج فإن كان (أ ب) فكل (جـ هـ)، فإن كان الأوسط موضوع الحملي محمول في التالي على حسب ما ذكرناه ومثلناه. فإنا نسميه الشكل الأول، وشريطته في الإنتاج أن

---

(١) إذا كانت الصغرى موجبة أبداً فهي إما كلية وإما جزئية والكبرى إما سالبة وأجزاؤها موجبة، وإما سالبة وبعض أجزائها موجبة، أو بعض أجزائها سالبة فتصير القرائن من هذه الجهة ستة وتتضاعف من جهته الكبرى أيضاً فتصير قرائنه اثنا عشر.

(٢) كتاب الشفاء في المنطق ـ قيل هو في ثمانية عشر مجلداً وشرحه أبو عبد الله محمد بن أحمد الأديب التجاني صاحب تحفة العروس واختصره شمس الدين عبد الحميد بن عيسى (الخسرو شاهي) التبريزي المتوفى سنة ٦٥٣. وقامت أخيراً الهيئة المصرية العامة للكتاب بطبعه.

المتصلة إن كانت موجبة، فيجب أن يكون الحال بين التالي[1] والحملي كالحال بين مقدمتي الحمليات في الشكل الأول، وتكون نتيجتهما شرطية مقدمها مقدم المتصل، وتاليها ما تكون نتيجة التالي والحملي لو إنفردا. ومثاله إن كان (أ ب) فكل (جـ د) وكل (د هـ) فينتج إن كان (أ ب) فضل (جـ هـ). وإما إن كانت المتصلة سالبة فالتأليف منها من جملة ما لم نذكره في هذا الكتاب. وعليك أن تعد قرائنه. وأما الذي نسميه بالشكل الثاني من هذا الباب فهو إذا كانت النسبة[2] بين التالي والحملي الكبرى كنسبة مقدمتي الشكل الثاني في الحمليات، مثل أن نقول: إن كان (أ ب) فكل (جـ د)، ثم نقول: لا شيء من (أ د). وإن كانت المتصلة موجبة فالشرط كما قيل في الحمليات والنتيجة على ما قلناه مع السالبة. وإن كانت المتصلة سالبة، فله حكم آخر يذكر في غير مثل هذا الكتاب. وأما القرائن فعدها أنت بنفسك[3]. وأما الذي نسميه بالشكل الثالث في هذا الباب فذلك إذا كانت النسبة بينهما على ما في الثالث من الحمليات فإن كانت المتصلة موجبة، فالشرط كما في الحمليات. وإن كانت المتصلة سالبة فحكمه مذكور في الكتب المبسوطة. وأما القرائن فعدها أنت بنفسك. فإن جعلت في مثل هذا الاقتران الحملي مكان الصغرى، حدثت أشكال ثلاثة على تلك الصفة. فالشكل الأول إن كان المتصل موجباً، فالشرط فيه كالشرط في الحمليات. وإن كان سالباً فحكمه مذكور في كتب

---

(١) يكون التالي الذي هو مكان الصغرى موجباً والحملي الذي هو مكان الكبرى كلياً على أنه يجوز أن يكون التالي والحملي كلاهما سالبين إلا أنه لم يذكره.

(٢) اللفظ الدال على النسبة يسمى (رابطة) لدلالتها على النسبة الرابطة تسمية للدال باسم المدلول، ثم الرابطة أداة لأنها تدل على النسبة التي هي غير مستقلة لتوقفها على المحكوم عليه وبه والدال على المعنى الغير المستقل يكون أداة فالرابطة أداة لكنها قد تكون في قالب الاسم «كهو» في زيد هو عالم وقد تكون في قالب الكلمة: (ككان) في زيد كان قائماً ـ ومن هنا يعلم أن لفظة ـ هو وكان ـ ليست رابطة حقيقية بل استعيرت للرابطة ولهذا قال: (وقد استعير لها) أي للرابطة، والرابطة لا تنحصر في لفظة ـ هو وكان ـ بل كل ما يدل على الرابطة فهو رابطة.

(٣) فأما الشكل الثاني فإن اعتبرته بحسب الشرطية كان الشرط ستة عشر ضرباً فاعلمه وذاك أن المتصلة تؤخذ كلية موجبة مع تال كلي وجزئي وحملي موجب وسالب فذلك أربعة وتأخذها جزئية موجبة أربعة أخرى فذلك ثمانية ومثلها إذ أخذت سالبة فتصير ستة عشر يعني إن كان (ا ب) فلا شيء من (ج هـ)

أخرى. ومثاله: كل (جـ ب). وإذا كان (د هـ) فكل (ب أ). فإذا كان (د هـ) فكل (جـ أ).

الشكل الثاني منه، أما إن كان المتصل موجباً، فالشرط كما كان في الثاني من الحمليات. وإن كان سالباً فحكمه في كتب أخرى.

وأما الشكل الثالث، فلا يفارق في شريطته ما قيل في ثالث الحمليات إن كانت المتصلة موجبة. وأما هذه الاقترانات بعينها من جانب المقدم بأن يكون الإشتراك بين الحملي ومقدم الشرطية، فهي أقل إستعمالاً في العلوم. والأولى أن نذكر حالها في الكتب المبسوطة. وقد يقع بين المنفصل وبين الحملي الواحد اقتران. والطبيعي منه أن تكون الحملية هي الصغرى، وتكون موجبة ومحمولها موضوع في الإنفصال كله. وتكون الشرطية كلية، وعلى قياس الشكل الأول، كقولك: كل كثير معدود، وكل معدود إما زوج وإما فرد. فكل كثير إما زوج وإما فرد. ويكون تأليفها أربعة. وقد يقع بين منفصل صغرى وحمليات كبرى. وتكون الحمليات بعدد أجزاء الإنفصال، ويكون هناك اشتراك لكل حملي مع أجزاء الانفصال في جزء. وتكون جميع أجزاء المنفصل مشتركة في حد هو الموضوع. وحينئذ إما أن يكون على سبيل تأليف الشكل الأول، ويسمى الاستقراء[1] التام كقولك: كل متحرك إما أن يكون حيواناً، وإما أن يكون نباتاً، وإما أن يكون جماداً. وكل حيوان جسم، وكل نبات جسم، وكل جماد جسم. ويجب أن تكون المنفصلة وأجزاؤها موجبة، والحمليات كليات. وقد تكون على سبيل الشكل الثاني والشرط بين أجزائه وأجزاء الحمليات هو الشرط الكائن بين حمليتين في الشكل الثاني. ولا يكون على سبيل الشكل الثالث. وقد يقع بين متصل ومنفصل إما في جزء تام فينبغي أن تكون المتصلة صغرى، والمنفصلة كبرى، والمنفصلة موجبة.

(١) الاستقراء في اللغة: التتبع من استقرأ الأمر، إذا تتبعه لمعرفة أحواله، وعند المنطقيين هو الحكم على الكلي لثبوت ذلك الحكم في الجزئي. قال الخوارزمي: الاستقراء هو تعرف الشيء الكلي بجميع أشخاصه. وقال ابن سينا: الاستقراء هو الحكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي.

راجع مفاتيح العلوم ص ٩١

وإحداهما لا محالة كلية. وما لم تكونا كليتين لم تكن النتيجة كلية. فيجوز أن يقال: إنه ينتج متصلة. ويجوز أن يقال إنه ينتج منفصلة. مثاله: إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود. وإما أن يكون النهار موجوداً، وإما أن يكون الليل موجوداً، ينتج على وجهين، إما متصلة هكذا[1]، وإن كانت الشمس طالعة فليس الليل بموجود، أو منفصلة هكذا، إما أن تكون الشمس طالعة، وإما أن يكون الليل موجوداً. وأنت تعرف ضروبه. وإما في جزء غير تام، فيجب في الطبيعي منه أن يكون محمول التالي موضوعاً في أجزاء الانفصال، والتالي كلياً موجباً ينتج الانفصال على الباقي من التالي، وتكون النتيجة متصلة منفصلة التالي. مثاله: إن كان هذا الشيء كثيراً فهو ذو عدد. وكل ذي عدد فإما زوج وإما فرد ينتج أنه لو كان هذا الشيء كثيراً فهو إما زوج وإما فرد وأنت تعرف ضروبه. كل إقتران أمكن بين حملية وشرطية فإن مثله يمكن بين متصل وبين تلك الشرطية إذا كان الجزء الشرطي متصلاً مثل المتصل، فيشاركه في مقدم أو تالي. ويجب أن تقنع ههنا بما نورده. وأما الاستقصاء فتجده في الكتب البسيطة.

فصل في القياس الاستثنائي[2]

القياس الاستثنائي مؤلف من مقدمتين إحداهما شرطية، والأخرى وضع أو رفع لأحد جزأيها. ويجوز أن تكون حملية وشرطية[3]، وهي التي تسمى المستثناة. فالمستثناة يلزمها النتيجة. والشرطية الموضوعة تدل على اللزوم أو

---

(١) إن جعلت النتيجة منفصلة وهو الأولى عملت منفصلة من مقدم المتصل والغير المشترك فيها من المنفصل.

(٢) القياس: تقدير الشيء المادي أو المعنوي بواسطة وحدة عددية معينة لمعرفة مقدار ما يحتويه من هذه الوحدة، ويستعمل أصلاً في العلوم الطبيعية والرياضية، وقد امتد إلى العلوم النظرية، وبخاصة علم النفس، ويستعان به على ضبط المعلومات وتحديدها

راجع المعجم الفلسفي لمجمع اللغة
ص ٢٣٢ من المجلد ١٢

(٣) مثاله إن كان متى طلعت الشمس وجد النهار فوجود النهار تابع لطلوع الشمس لكن متى طلعت الشمس وجد النهار، فوجود النهار إذاً تابع لطلوع الشمس.

العناد. والاستثناء من قياس فيه الشرطية متصلة إما أن يكون من المقدم، فيجب أن يكون المستثنى عين المقدم لينتج عين التالي، كقولنا: إن كان زيد يمشي فهو يحرك قدميه، لكنه يمشي فهو يحرك إذاً قدميه. وإن كان من التالي فيجب أن يكون نقيضه لينتج نقيض المقدم، كقولك: لكنه ليس يحرك رجليه، ينتج فإذاً ليس يمشي. واستثناء نقيض المتقدم وعين التالي لا ينتج شيئاً يتبين ذلك لك بالاعتبار. وأما إذا كانت الشرطية منفصلة. فإن كانت ذات جزءين فقط موجبتين فأيهما استثنيت عينه، أنتج نقيض الباقي، وأيهما إستثنيت نقيضه، أنتج عين الباقي. مثاله هذا العدد إما زوج وإما فرد، ولكنه زوج فليس بفرد، ولكنه فرد فليس بزوج، ولكنه ليس بزوج فهو فرد، ولكنه ليس بفرد فهو زوج. وإن كان أحد الجزءين أو كلاهما سالباً لم ينتج إلا باستثناء النقيض، كقولك: إما أن لا يكون هذا الشخص حيواناً، وإما أن لا يكون نباتاً، لكنه حيوان فليس بنبات، لكنه نبات فليس بحيوان. وكذلك إما أن يكون عبد الله في البحر وإما ألا يغرق. فإنما ينتج هذا أيضاً باستثناء النقيض. وستعلم أن إستثناء العين لا يفيد في شيء من ذلك. وإن كانت المنفصلة ذات أجزاء كثيرة متناهية، فأيها إستثنيت نقيضه أنتج البواقي على إنفصالها. وأيها إستثنيت عينه، أنتج نقيض البواقي، ولا ينتج لك عين واحدة منها إلا إستثناء نقيض الجميع غيره. وأما إذا كانت الأجزاء بلا نهاية، فلا يفيد إستعماله، مثل أن تجعل محمولات الأجزاء الألوان الغير المتناهية، أو شيء مما أشبه ذلك.

فصل في القياسات المركبة[1]

وأما القياسات المركبة فقد تكون استثنائيات، وقد تكون اقترانيات. وليس يقال: تركيب القياس لما يكون المطلوب والنتيجة في كل قياس شيئاً

(١) القياس المركب: هو القياس المؤلف من قياسين أو عدة قياسات تكون فيها نتيجة القياس الأول مقدمة للثاني ونتيجة الثاني مقدمة للثالث.
والقياسات المركبة قد تكون اقترانيات وقد تكون استثنائيات.

واحداً، بل ذلك يسمى تكثير القياس. وإنما تركيب القياس أن تكون القياسات المجموعة إذا حللت إلى أفرادها كان ما ينتج كل واحد منها شيئاً آخر، إلا أن نتائج بعضها مقدمات لبعض، وقد إختصرت. وربما لم يصرح بها فيكون القياس القريب من المطلوب الأول قياساً من مقدمتين. وإنما دخلت القياسات لتبين المقدمتين. وربما اختلط بها استقراء، أو تمثيل، أو غير ذلك. وسنذكر الاستقراء والتمثيل. وتركيب القياس قد يكون موصولاً، وهو أن لا تطوي فيه النتائج، بل تذكر مرة بالفعل نتيجة، ومرة مقدمة، كقولك: كل (جـ ب) وكل (ب هـ) فكل (جـ هـ) وكل (هـ د) فكل (جـ د)[١]. والقياس الذي زاده المحدثون في الشرطيات الإستثنائية هو قياس مركب، وأخذوه على أنه مفرد، كقولك: إن كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود. وإن كان النهار موجوداً، فالأعشى يبصر. والشمس طالعة فإذاً الأعشى يبصر. وههنا قد طويت نتيجة هي بالقوة استثناء لمقدم المقدمة الأولى، كأنه قال: لكن الشمس طالعة، فلزم منه نتيجة، وهي قوله: فالنهار موجود. وتلك النتيجة تلزم من هذه النتيجة.

فصل في اكتساب المقدمات

وأما إكتساب المقدمات فذلك بأن تضع حدي الشيء المطلوب من القياس، وتأخذ خاص كل واحد منها وحده، وما يلحق كل واحد منهما من الأجناس[٢] وأجناسها وفصولها، والفصول الخاصة به، والعوارض اللازمة وغير اللازمة، وترتقي في ذلك وتستكثر ما أمكنك، وتطلب أيضاً ما يحمل عليه كل واحد منهما، وتطلب ما لا يحمل على كل واحد منهما، وتضع كل جملة على حدة. ففي الإيجاب الكلي تنظر أنه هل في جملة ما يحمل على

(١) لم يذكر القسم الثاني من القياس المركب وهو المفصول أعني الذي فصلت عنه النتائج كقولك كل (ب ج) وكل (ج د) وكل (دهـ) فكل (ب هـ) ولعله سقط من قلم الناسخ.

(٢) الجنس: هو المقول على الكثرة المختلفة الحقيقية في جواب ما هو، فإن كان الجواب عن الماهية وعن بعض المشاركات هو الجواب عنها وعن الكل فقريب كالحيوان، وإلا فبعيد كالجسم النامي.

الموضوع شيء هو من جملة ما يوضع للمحمول. وفي السلب الكلي تنظر هل تجد في لواحق أحد الطرفين ما لا يلحق بالآخر. وفي الإيجاب الجزئي تنظر هل في ملحوقات أحد الطرفين ما هو ملحوق الآخر، أو في لواحقه لا لكله ما يلحقه الآخر. وفي السلب الجزئي تنظر هل في ملحوقات أحد الحدين ما لا يلحقه الآخر، أو في لواحق بعض أحد الطرفين ما لا يلحقه الآخر.

فصل في تحليل القياس

وتحليل القياس هو أن تميز المطلوب وتنظر في القول المنتج له هل تجد فيه شيئاً يشاركه؟ فإن وجدت فانظر هل هو محموله أو موضوعه. فإذا وجدت، فقد وجدت الصغرى أو الكبرى، ووجدت الأوسط. ثم أنظر إلى أن المطلوب بأي شكل يبين، فضم إلى الأوسط الطرف الثاني من المطلوب على هيئة ذلك الشكل وذلك الضرب. فإن أمكنك ذلك، فقد وجدت المقدمتين بالفعل، وتم لك الشكل. وراع إن كان هناك تركيب، فتدرج من نتيجة إلى نتيجة قبلها، حتى تبلغ القياسات الأولى. وربما كان اللفظ في النتيجة غير الذي في المقدمة، فاشتغل بالمعنى، ولا تلتفت إلى اختلاف اللفظ عند اتفاق المعنى، وربما كان في أحدهما اسم، وفي الآخر اسم آخر، أو كان في الآخر قول، فيجب أن تراعي[1] جميع ذلك، وتراعي الفرق بين العدول والسلب، فلا تأخذ الموجبة المعدولة على أنها سالبة.

فصل في استقرار النتائج التابعة للمطلوب الأول

كل نتيجة فإنها تستتبع عكسها وعكس نقيضها[2] وجزئيتها وعكس

(١) في (ب) فيجب مراعاة ذلك

(٢) قوله وعكس نقيضها يريد به عكس النقيض المسمى في عرف المتأخرين بعكس النقيض الموافق وهو أن تجعل مقابل المحمول موضوعاً ومقابل الموضوع محمولاً مع عدم وجوب حفظ الكمية فكل (ا ب) عكس نقيضه ما ليس (ب) ليس (ا) ولا شيء من (ا ب) عكس نقيضه بعض ما ليس (ب) هو (ا) (ا ـ ع).

جزئيتها إن كان لها عكس، وتحتها جزئي. وكل قياس فإنه يستتبع الحكم بالأكبر على جميع موضوعات الأصغر استتباعاً[1] كأنه بالظن هو بعينها، كما يستتبع الحكم بالأكبر على جميع ما يشارك الأصغر في الدخول تحت الأوسط. وهذا إذا كان في الشكل الأول.

فصل في النتائج الصادقة من مقدمات كاذبة

وقد تنتج المقدمات الكاذبة نتيجة صادقة، فمن الحق أنه إذا كان القياس صحيح التأليف صادق المقدمات، وجب أن تكون النتيجة صادقة. ولكن ليس إذا استثني نقيض المقدم، فقيل: لكنه كاذب المقدمات، أو فاسد التأليف، أنتج نقيض التالي، وهو أنه يجب أن لا ينتج نتيجة صادقة. ومثل هذا أنك إذا قلت: كل إنسان حجر، وكل حجر حيوان، أنتج أن كل إنسان حيوان. وهذا صدق. ولكن الكذب إما أن يكون في مقدمة جزئية، وإما أن يكون في مقدمة كلية. وإذا كان في مقدمة كلية فإما أن يكون الكذب في الكل حتى يكون ضد المقدمة صادقاً، وإما أن يكون في الجزء حتى لا يكون ضد المقدمة صادقاً، بل نقيضها. مثال الأول: كل إنسان حجر. ومثال الثاني: كل إنسان كاتب. فإن كان الكاذب في الشكل الأول مقدمة واحدة هي الكبرى، وكانت كاذبة بالكلية لم يكن أن ينتج صادقة. وذلك لأن نتيجتها إن كانت صادقة، ثم وضع ضدها كبرى، أنتج القياس مقابل تلك النتيجة صادقاً، وهذا محال. وأما إن كانت كاذبة بالجزء، فلا يمنع ذلك إنتاج الصدق. وأما إذا كانت الصغرى كاذبة أو كلتاهما كاذبتين أو في شكل آخر، فقد ينتج الصدق عن الكذب كيف كان، ويجب أن تستخرج أنت ذلك بنفسك.

---

(١) سقط من (ب) لفظ استتباعاً.

فصل في قياس الدور

وأما قياس الدور فهو أن تأخذ النتيجة، وعكس إحدى المقدمتين فتنتج المقدمة الثانية، وإنما يمكن هذا إذا كانت الحدود في المقدمات متعاكسة متساوية تنعكس بلا تغيير الكمية، وذلك في الموجبة، مثل أن نقول: كل إنسان متفكر، وكل متفكر ضحاك، فكل إنسان ضحاك. ثم نقول: كل إنسان ضحاك، وكل ضحاك متفكر، فكل إنسان متفكر. وأيضاً كل متفكر ضحاك، وكل ضحاك إنسان، فكل متفكر إنسان. وأيضاً كل متفكر إنسان، وكل إنسان ضحاك، فكل متفكر ضحاك. وأيضاً كل ضحاك إنسان، وكل إنسان متفكر، فكل ضحاك متفكر. وأيضاً كل ضحاك متفكر، وكل متفكر إنسان، فكل ضحاك إنسان. وعلى هذا القياس. وأما إن كانت المقدمة سالبة، وأريد استنتاج موجبة بقياس الدور، فلا يمكن إلا أن يكون المسلوب خاص السلب عن الموضوع، فلا يسلب عن غيره، كما يكون في الإيجاب الموجب خاص بالإيجاب على الموضوع، فلا يوجب على غيره، كقولك: «لا شيء من الجواهر بعرض». فتعكسه وتقول: «وما ليس بعرض فهو جوهر». وإذا أمكن في السلب هذا العكس أمكن الدور بعد نقل النتيجة[1] السالبة إلى المعدولة، مثل قولك[2]: كل إنسان جوهر، ولا شيء من الجواهر بعرض، فلا شيء من الناس بعرض. ثم تقول بعد أن تنقل هذه النتيجة السالبة من السلب إلى العدول: كل إنسان فهو ليس بعرض. وما ليس بعرض فهو جوهر، فكل إنسان جوهر. ثم عليك أن تتعرف أن الدور لكل مطلوب، وفي كل شكل كيف يكون.

---

(١)في (ب) بزيادة (أن)

(٢) في (ب) قولنا بدلاً من (قولك).

فصل في عكس القياس

وأما عكس القياس فهو أن يؤخذ مقابل النتيجة بالضد أو النقيض، ويضاف إلى إحدى المقدمتين، فينتج مقابل المقدمة الأخرى. ويستعمل إحتيالاً في الجدل لمنع القياس بتغيير إسم بعض حدود النتيجة، لئلا يفطن إلى وجه الاحتيال مثلاً إن كان القياس أن كل (جـ ب) وكل (ب أ) فأنتج كل (جـ أ) قلت لا شيء من (جـ أ) وكل (جـ ب) فلا كل (ب أ) فقد أبطلت الكبرى، أو قلت: لا شيء من (ج أ) وكل (ب أ)، فلا شيء من (ج ب)، فقد أبطلت الصغرى، فيجب أن تمتحن هذا في كل شكل وكل ضرب، وتعرف أن المقابلة هي باعتبار الضد أو النقيض.

فصل في قياس الخلف(1)

قياس الخلف هو الذي تبين فيه المطلوب من جهة تكذيب نقيضه، فيكون هو بالحقيقة مركباً من قياس إقتراني ومن قياس إستثنائي، مثاله: إن لم يكن كل (أ ب) فليس كل (أ ب)، وكل (جـ ب). فهذا قياس إقتراني من شرطية متصلة وحملية، وينتج إن لم يكن كل (أ ب) فليس كل (أ ب)، ثم تجعل النتيجة مقدمة، وتستثني نقيض تاليها، فنقول: إن لم يكن كل (أ ب)، فليس كل (أ جـ) لكن كل (أ جـ) وهو نقيض التالي ينتج نقيض المقدم، وهو أن كل (أ ب)، وهذا هو صورة قياس الخلف، وصورة إستتباعه بالشرطيات، وإن كان أكثر الناس يتحيرون في تحليله. وقياس الخلف مشابه لعكس القياس، لأنه يؤخذ فيه نقيض مطلوب ما، ويقرن به مقدمة، فينتج إبطال مسلم. فلو أن إنساناً أخذ نقيض تالي نتيجة قياس الخلف مع المقدمة

---

(1) هو إثبات المطلوب بابطال نقيضه لقولنا: شريك الباري غير موجود لأنه لو وجد إما أن يكون واجباً أو ممكناً، فالأول باطل وإلا يلزم تعدد الواجب، وكذا الثاني وإلا يلزم احتياجه إلى الغير لكن احتياجه إلى الغير باطل ضرورة أنه فرض شركته مع الواجب في الواجبية، فإن استثناء نقيض التالي ههنا بحسب الوقوع على الفرض المذكور، لا بحسب الوقوع مطلقاً، إذ لا شريك له تعالى في الواقع: راجع كليات أبي البقاء ٤: ٢٦.

المسلمة، لأنتج المطلوب بالاستقامة، كما لو قال: كل (أ جـ) وكل (جـ ب)، لأنتج كل (أ ب). وكل قياس خلف إذا عكس صار مستقيماً. ويفترق قياس الخلف وعكس القياس بأن عكس القياس هو بعد قياس معمول. وأما قياس الخلف فهو مبتدأ، وإن كان بالقوة عكساً لقياس الإستقامة. فانظر الآن أن كل مطلوب ما نقيضه، وكيف يمكن أن يقرن به مقدمة لينتج محالاً، وفي أي شكل يمكن ذلك.

فصل في القياس الذي من مقدمات متقابلة

والقياس الذي من مقدمات متقابلة هو قياس مؤلف من مقدمتين مشتركتين في الحدود، مختلفتين بالكيف. ولكن إنما يروج بأن يبدل الإسم في بعض الحدود حتى لا يفطن لكذبه، فلا يقال فيه مثلاً بعد قولهم: «إن الإنسان ضاحك». «الإنسان ليس بضاحك». ولكن يقولون بعد قولهم: «إن الإنسان ضاحك». «إن البشر ليس بضاحك». ونتيجة هذا القياس هو أن الشيء ليس نفسه، مثل أن الإنسان ليس ببشر، وإنما يستعمله المغالطون على سبيل التبكيت، وربما إستعمل على سبيل الجدل إذا كان الخصم يتناقض في مأخذه بأن يتسلم منه مقدمة، ثم يتسلم منه مقدمات أخرى تنتج نقيض تلك المسلمة، فتؤخذ النتيجة ونقيضها الأول المسلم، ويعمل قياس من متقابلتين ينتج أن الشيء هو إياه.

فصل في المصادرة على المطلوب(1) الأول

المصادرة على المطلوب الأول هو أن يجعل المطلوب نفسه مقدمة في

(1) المصادرة على المطلوب: مغالطة تجعل المطلوب جزءاً من مقدمات البرهان المراد به إنتاجه، وقد بين (استوارت ميل) إن القياس الصوري نوع من المصادرة على المطلوب، لأن مقدمته الكبرى لا يمكن أن تكون صادقة إلا إذا كانت نتيجته صادقة كما في قولنا كل إنسان فإن (الكبرى) وسقراط إنسان (الصغرى) فسقراط فإن (النتيجة) فلولا علمنا بأن سقراط فان كغيره من الناس لما صح قولنا: كل إنسان فان فصدق المقدمة الكبرى متوقف إذن على صدق النتيجة.

قياس يراد به إنتاجه، كمن يقول: إن كل إنسان بشر، وكل بشر ضحاك، فكل إنسان ضحاك. والكبرى ههنا. والنتيجة شيء واحد، ولكن أبدل الاسم احتيالاً ليوهم المخالفة. فأي مقدمة جعلت هي النتيجة بتبديل إسم مّا، فالمقدمة الأخرى تكون طرفاها معنى واحداً ذا إسمين مترادفين، كما قلنا: إن الإنسان بشر. وهو كقولك: إن الإنسان إنسان. هذا إذا كانت المصادرة على المطلوب الأول بقياس واحد. وأما في الأكثر فإنما يقع في قياسات متركبة متتالية بأن يكون المطلوب تبين بمقدمة تلك المقدمة، إنما أنتجت بقياس بعض مقدماته المطلوب نفسه. وكلما كان أبعد، كان من القبول أقرب. ثم تأمل أنت أنه كيف يمكن في كل شكل.

فصل في بيان أن الشيء كيف يعلم ويجهل معا

الإنسان الواحد قد يعلم الشيء بعلم لا يخصه، بل يعمه وغيره ويجهله فيما يخصه فلا يعلمه البتة أو يعتقد في خاصته رأياً أو ظناً باطلاً وهو لا يشعر مثل أن يكون الإنسان يعلم أن كل إثنين هو عدد زوج، ولا يعلم أن الاثنين اللذين في يد زيد هو زوج أو ليس بزوج. وربما ظنه فرداً لأنه لا يعلمه اثنين أو عند ما يعلمه اثنين ليس يخطر بباله أن كل إثنين زوج. وهذا الجهل لا تناقض فيه مع ذلك العلم. لأنه إنما علم أن كل شيء يكون إثنين. فهو علم زوج. «ولم يعلم أن كل إثنين بالفعل وأنه زوج» ومهما علم أن هذا الشيء إثنان، علم حينئذ أنه زوج بعلمه الأول الكلي، فيكون هذا علماً كلياً، فلا يناقضه الجهل الجزئي. وقد يمكن أن يعلم الشيء بالقوة، ويجهله بالفعل بأن يكون إنما يعلم المقدمة الكبرى الكلية، أو يعلمها مع الصغرى أيضاً ولا يعلم النتيجة. وذلك لأن العلم بهما شيء غير العلم بالنتيجة. ولكنه علة للعلم بالنتيجة، وليس علة كيف اتفق، بل إذا إقترنا بالفعل عند الذهن[1]. وأما إذا كانا معلومين على الافتراق ولم يقترنا بعد، أو لم يخطر بالبال معاً، موجهين نحو النتيجة، فليسا عله بالفعل، ولا يلزم معلولهما وهو العلم بالنتيجة

(١) في (ب) عند العقل بدلاً من (الذهن)

بالفعل، مثل أن يكون إنسان يعلم أن كل بغلة عاقر علماً على حدة. ويعلم أيضاً أن هذا الحيوان بغلة، ويراه منتفخ البطن، فيظن أنه حامل. ولو إقترن عنده العلمان معاً لما كان يظن هذا الظن، وقد يمكن[1] أن يتناقض الفكر والوهم[2]. فإن الوهم تبع للحس. فكل شيء خالف المحسوس، فإن الوهم إما أن يمنع وجوده، وإما أن يجعل وجوده على نحو وجود المحسوسات. فلهذا ما كنا نعقل أن الكل متناه لا إلى ملاء، ولا إلى خلاء. ولكننا لا نتصور في أنفسنا أبداً إلا ملاء أو خلاء بعد ملاء بلا نهاية، ونعقل أن للكل مبدأ غير مشار إليه ولا له مكان، ولا هو في جهة، لكن الوهم يوجب وجوده على أحد هذه الأحوال، ولا يكاد يمكنه التخلص منها.

فصل في الاستقراء

الاستقراء: هو حكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها، وهو الإستقراء التام، وإما أكثرها، وهو الإستقراء المشهور. فكأنه يحكم بالأكبر على الواسطة لوجود الأكبر في الأصغر. ومثاله أن كل حيوان طويل العمر، فهو قليل المرارة، لأن كل حيوان طويل العمر، فهو مثل إنسان، أو فرس، أو ثور. والإنسان والفرس والثور قليل المرارة، ومن عادتهم أن لا يذكروه على هذا النظم، بل يقتصرون على ما هو كالصغرى أو ما هو كالكبرى.

---

(١) قوله: وقد يمكن الخ أي قد يتأتى علم بشيء وجهل به من جهتين ويكون هاتان الجهتان مدركين مختلفين وواحد من العلم والجهل بالقوة والآخر بالفعل أما في كون الجهل بالقوة والعلم بالفعل فمثاله أن الأشاعرة تعتقد بالفعل أن الحق تعالى ليس بذي جهة وتعتقد بالقوة اعتقاداً خفياً غير مشعور به لهم أن كل موجود فهو ذو جهة حتى أنهم أنكروا عوالم التجريد وظنوا أن ما لا خير له فهو لا وجود له ولقد تلوث على بعضهم هذه المقدمة المعلومة بالقوة فتوقف في أمر الاعتقاد الأول وكاد أن يتشكك فيه ومثال كون الجهل بالفعل والعلم بالقوة أن المتمسكين بظواهر النقول في باب العقائد يعتقدون في جانب الحق جل مجده أنه ذو جهة وعقولهم منطوية بحسب الفطرة السليمة الأصلية أي قبل أن تدنست بأحكام الحس على أن من الموجودات موجودات كثيرة ليست بذات جهة. ولكن غلبت عليهم شقوة الحواس الظاهرة.

(٢) سقط من (ب) لفظ (الوهم).

فصل في التمثيل[1]

وأما التمثيل: فهو الحكم على شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء آخر معين أو أشياء أخر معينة، على أن ذلك الحكم كلي على المعنى المتشابه فيه، فيكون المحكوم عليه هو المطلوب، والمنقول منه الحكم هو المثال، والمعنى المتشابه فيه هو الجامع، والحكم هو المحكوم بـه على المطلوب المنقول من المثال. مثاله أن العالم محدث لأنه جسم مؤلف، فشابه البناء. والبناء محدث، فالعالم محدث. فههنا عالم وبناء وجسمية ومحدث.

فصل في الضمير

الضمير: هو قياس طويت مقدمته الكبرى إما لظهورها والاستغناء عنها كما جرت العادة في التعاليم. كقولك خطأ (أ ب) و(أ جـ) خرجا من المركز إلى المحيط. وكل خطين خرجا... الخ فينتج أنهما متساويان. وقد حذفت الكبرى. وأما لإخفاء كذب الكبرى إذا صرح بها كلية، كقول الخطابي: هذا الإنسان يخاطب العدو، فهو إذاً خائن، مسلم للثغر. ولو قال: وكل مخاطب للعدو فهو خائن لَشُعِرَ بما يناقض به قوله ولم يسلم.

فصل في الرأي[2]

الرأي مقدمة كلية محمودة مسوقة في أن كذا كائن أو غير كائن، موجود

(١) مثل الشيء بالشيء: سواه وشبهه به، وجعله على مثاله ومثل الشيء لفلان صوره له بالكتابة أو غيرها، حتى كأنه ينظر إليه، فالتمثيل إذن هو التصوير والتشبيه، والفرق بينه وبين التشبيه أن كل تمثيل تشبيه وليس كل تشبيه تمثيلاً. والتمثيل في علم النفس فعل ذهني به تحصل المعرفة كالإدراك الحسي، والتخيل والحكم من جهة ما هي باعثه على حصول صورة الشيء في النفس وتسمى هذه الظاهرة، بالظاهرة العقلية. والتمثيل عند (هاملن) هو القدرة على إدراج الشيء الحسي المشخص في إحدى مقالات العقل. ويطلق التمثيل حديثاً على قيام الشيء مقام الآخر.

(٢) الرأي في اللغة: الاعتقاد والعقل، والتدبير، تقول: رآه رأي العين، أي ظنه بحسب مقتضى مشاهدة العين، وقيل الرأي: اعتقاد النفس أحد النقيضين عن غلبة الظن، وقيـل أيضاً: الرأي إجالة الخاطر في المقدمات التي يرجى منها إنتاج المطلوب.

أو غير موجود، صواب فعله أو غير صواب. وتؤخذ دائماً في الخطابة مهملة. وإذا عمل منها قياس ففي الأغلب يصرح بتلك المقدمة على أنها كبرى، وتطوى الصغرى، كقولك: الحساد يعادون والأصدقاء ينصحون. ويكون القياس هكذا: هؤلاء حساد، والحسادون يعادون، فهؤلاء يعادون. أو هؤلاء أصدقاء والأصدقاء ينصحون، فهؤلاء ينصحون.

فصل في الدليل[1]

الدليل في هذا الموضع قياس إضماري حده الأوسط شيء واحد إذا وجد للأصغر تبعه وجود شيء آخر للأصغر دائماً كيف كان ذلك التبع، ويكون على نظام الشكل الأول لو صرح بمقدمتيه. ومثاله قولك: هذه المرأة ذات لبن. وكل ذات لبن قد ولدت. فهي إذاً قد ولدت. وربما سمي هذا القياس نفسه دليلاً. وربما سمي به الحد الأوسط.

فصل في العلامة

وأما العلامة فإنها قياس إضماري، حده الأوسط إما أعم من الطرفين معاً، حتى لو صرح بمقدمتيه كان المنتج منه من موجبتين في الشكل الثاني، كقولك: هذه المرأة مصفارة. فهي إذا حبلى. وإما أخص من الطرفين حتى لو صرح بمقدمتيه كان من الشكل الثالث، كقولك: إن الشجعان ظلمة، لأن الحجاج[2] كان شجاعاً وظالماً.

(١) الدليل: هو الحجة والبرهان، وهو ما دل به على صحة الدعوى والدليل في اللغة هو المرشد، وما به الإرشاد، وما يستدل به وله عند الأصوليين معنيان: أحدهما ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، وهو يشمل القطعي والظن، والثاني: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري، وهذا يخص بالقطعي والمعنى الأول أعم من الثاني مطلقاً. ويجمع الدليل على أدلة لا على دلائل إلا نادراً كسليل على سلائل على ما حكاه أبو حيان الأندلسي النحوي.

(٢) هو الحجاج بن يوسف بن الحكم الثقفي أبو محمد: قائد، داهية، سفاك خطيب، ولد ونشأ في الطائف عام ٤٠ هـ وانتقل إلى الشام فلحق بروح بن زنباع نائب عبد الملك بن مروان =

فصل في القياس الفراسي

وأما القياس الفراسي فإنه شبيه بالدليل من وجه وبالتمثيل من وجه. والحد الأوسط فيه هيئة بدنية توجد للإنسان المتفرس فيه. والحيوان آخر غير ناطق، ويكون من شأن تلك الهيئة أن تتبع مزاجاً يتبعه خلق. فإنه إذا سلم أن الهيئات البدنية تتبع الأمزجة والمواد، وتتبع تلك الأمزجة أخلاق ما، فتكون الأمزجة والمواد علة للهيئة والخلق. والهيئة والخلق تابعان لها في البدن، أحدهما معلول للآخر في النفس، وتكون حدوده أربعة كحدود التمثيل، مثل زيد والأسد، وعظم الأعالي الموجودة لهما، والشجاعة الموجودة للأسد مسلمة لزيد بالحجة بعد أن تتبعت أصناف الحيوان المشاركة للأسد في الأخلاق، فوجد أن كل ما يشاركه في الشجاعة يشاركه في هذه الهيئة، وإن خالفه كثير من خلق آخر، كالكرم المنسوب إليه الذي يخالف فيه النمر ويشاركه في عظم الصدر، والشجاعة. وما لا يشاركه في الشجاعة لا يشاركه في هذه، وإن شاركه في خلق آخر كالكرم، فيقال: إن فلاناً عريض الصدر، شجاع، لأن الأسد عريض الصدر وشجاع.

البرهان

فصل في التصور والتصديق(1)

كل علم فإنه إما تصور لمعنى ما، وإما تصديق. وربما كان تصور بلا تصديق، مثل من يتصور قول القائل: إن الخلاء موجود، ولا يصدق به ومثل

= فكان في شرطته. قلده عبد الملك أمر عسكره وأمره بقتال عبد الله بن الزبير، فزحف إلى الحجاز بجيش كبير وقتل ابن الزبير وفرق جموعه فولاه عبد الملك مكة والمدينة والطائف ثم أضاف إليها العراق، والثورة قائمة فيه، فقمع الثورة وثبتت له الإمارة عشرين سنة، وبنى مدينة واسط (بين الكوفة والبصرة). توفي عام ٩٥هـ.
راجع معجم البلدان ٨: ٣٨٢ ووفيات الأعيان ١: ١٢٣ والمسعودي ٢: ١٠٣ - ١١٩ وتهذيب التهذيب ٢: ٢١٠ وتهذيب ابن عساكر ٤: ٤٨

(١) العلم - وهو الإدراك مطلقاً إن كان إذعاناً للنسبة الحكمية فتصديق، ومعنى إذعان النسبة إدراكها على وجه يطلق عليه اسم التسليم والقبول والإدراك.

ما يتصور معنى الإنسان وليس له فيه، ولا في شيء من المفردات تصديق ولا تكذيب. وكل تصديق وتصور فإما مكتسب ببحث ما. وإما واقع إبتداء. والذي يكتسب به التصديق هو القياس وما يشبهه من الأمور التي ذكرناها، والذي يكتسب به التصور فهو الحد. وما يشبهه من الأمور التي سنذكرها. وللقياس أجزاء مصدق بها ومتصورة. وللحد أجزاء متصورة، وليس يذهب ذلك إلى غير نهاية، حتى تكون تلك الأجزاء إنما يحصل العلم بها بالإكتساب من أجزاء أخرى هذا شأنها، إلى غير النهاية، ولكن الأمور تنتهي إلى مصدقات بها ومتصورات بلا واسطة، ولنعد المصدق بها بلا واسطة.

فصل في المحسوسات(1)

المحسوسات(2) هي أمور أوقع التصديق بها الحس، كقولك: الثلج أبيض. وكقولك: إن الشمس نيرة.

فصل في المجربات

المجربات هي أمور أوقع التصديق بها الحس بشركة من القياس. وذلك أنه إذا تكرر في إحساسنا وجود شيء لشيء مثل الإسهال للسمقونيا، والحركات المرصودة للسماويات، تكرر ذلك منا في الذكر. وإذا تكرر منا ذلك في الذكر، حدثت لنا منه تجربة بسبب قياس اقترن بالذكر، وهو أنه لو كان

---

(١) قد يسأل عن تأخير ذكر الأحوال للمقدمات عن ذكر موادها وجهاتها فيقال إن الجهة والمادة من المعاني الذاتية للمقدمات لا بما هي مقدمات لكن بما هي أقوال جازمة وقضايا فأما كونها ذائعات وأوليات ومظنونات وغير ذلك فإنما هي لها بالعرض وذلك عند نسبتها إلى الذهن في تصديقه بها أو بما يلزم عنها بما هي جزء قياسي مخصوص، ومن حق المعنى الذاتي أن يقدم على المعنى العرضي والعام على الخاص.

(٢) قال التهانوي: المحسوس هو الحسي، أي المدرك بالحس وقد يطلق المحسوس على المدرك بالحدس إدراكاً داخلياً لا إدراكاً خارجياً كما في قول (باسكال): «هذا هو الإيمان، الله محسوس ومدرك بالقلب لا بالعقل».

راجع الكشاف وخواطر باسكال قسم ٤ المادة ٢٧٨

هذا الأمر كالإسهال مثلاً عن السقمونيا اتفاقياً عرضياً لا عن مقتضى طبيعته لكان لا يكون في أكثر الأمر من غير اختلاف، حتى أنه إذا لم يوجد ذلك، إستندرت النفس الواقعة، فطلبت سبباً لما عرض من أنه لم يوجد. وإذا إجتمع هذا الإحساس، وهذا الذكر مع هذا القياس، أذعنت النفس بسبب ذلك التصديق بأن السقمونيا من شأنها إذا شربت أن تسهل صاحبها.

فصل في المتواترات

المتواترات: هي الأمور المصدق بها من قِبَلِ تواتر الأخبار التي لا يصح في مثلها المواطاة على الكذب لغرض من الأغراض، كضرورة تصديقنا بوجود الأمصار والبلدان الموجودة، وإن لم نشاهدها.

فصل في المقبولات

المقبولات: آراء أوقع التصديق بها قول من يوثق بصدقه فيما يقول، إما لأمر سماوي يختص به، أو لرأي وفكر قوي تميز به، مثل إعتقادنا أموراً قبلناها عن أئمة الشرائع (عليهم السلام)، قبل أن يتحققها بالبرهان أو شبهه.

فصل في الوهميات[1]

الوهميات: هي آراء أوجب اعتقادها قوة الوهم التابعة للحس، مصروفة إلى حكم المحسوسات، لأن قوة الوهم لا يتصور فيه خلافها. ومثال ذلك إعتقاد الكل من الدهماء ـ ما لم يصرفوا عنه قسراً ـ أن الكل ينتهي إلى خلاء،

---

(١) يطلق الوهم على كل خطأ في الإدراك، أو الحكم أو الاستدلال شريطة أن يظن أنه خطأ طبيعي، وأن وقوع المرء فيه ناشئ عن انخداعه بالظواهر.
والوهميات: قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة كالحكم بأن ما وراء العالم فضاء لا يتناهى، والقياس المكب منها يسمى سفسطة. راجع تعريفات الجرجاني بتحقيقنا.

أو أن يكون الملاء غير متناه. ومثل تصديق الأوهام الفطرية كلها بأن كل موجود فيجب أن يكون متحيزاً في جهة. وهذان المثالان من الوهميات الكاذبة. وقد يكون منها صادقة يتبعها العقل، مثل أنه كما لا يمكن أن يتوهم جسمان في مكان واحد، فكذلك لا يوجد ولا يعقل جسم واحد، في وقت واحد في مكانين. والوهميات قوية جداً عند الذهن. والباطل منها إنما يبطل بالعقل، ومع بطلانه لا يزول عن الوهم. ولذلك لا تتميز في بادئ الأمر عن الأوليات العقلية ومشابهاتها؛ لأنا إذا رجعنا إلى شهادة الفطرة، رأينا الفطرة تشهد بها شهادتها بالعقليات. ومعنى الفطرة أن يتوهم الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعة، وهو بالغ عاقل، لكنه لم يسمع رأياً، ولم يعتقد مذهباً، ولم يعاشر أمة، ولم يعرف سياسة، لكنه شاهد المحسوسات وأخذ منها الخيالات، ثم يعرض على ذهنه شيئاً، ويتشكك فيه. فإن أمكنه الشك، فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشك فهو ما توجبه الفطرة. وليس كل ما توجبه فطرة الإنسان بصادق، بل كثير منها كاذب. إنما الصادق فطرة القوة التي تسمى عقلاً. وأما فطرة الذهن بالجملة فربما كان كاذباً. وإنما يكون هذا الكذب في الأمور التي ليست بمحسوسة بالذات. إما هي مثل مبادئ المحسوسات، كالهيولى[1]، والصورة بل العقل.

والباري تعالى أو هي أعم من المحسوسات كالوحدة، والكثرة، والتناهي، واللاتناهي، والعلة، والمعلول، وما أشبه ذلك. فإن العقل لما كان يبتدئ من مقدمات يساعده عليها الوهم، ولا يناقض في شيء منها ولا ينازع. ثم إذا إنتهى إلى نتائج مضادة لمقتضى فطرة الوهم، أخذ الوهم حينئذ في الإمتناع عن تسليم الحق اللازم، فيعلم أن هذه الفطرة فاسدة، وأن السبب فيه أن هذه جبلة قوة لا تتصور شيئاً، إلا على نحو المحسوس. وهذا مثل مساعدة

---

(١) الهيولى: لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية.

وللهيولى أسماء باعتبارات مختلفة ١ ـ فهي قابل من جهة استعدادها للصور، وهي مادة وطينة من جهة توارد الصور المختلفة عليها وهي عنصر من جهة ابتداء التراكيب فيها، وهي «اسطقس» من حيث أن التحليل ينتهي إليها.

راجع كشاف اصطلاحات الفنون والتعريفات للجرجاني

الوهم العقل في جميع المقدمات التي أنتجت أن من الموجودات ما ليس له وضع، ولا هو في مكان، ثم إمتناعه عن التصديق بوجود هذا الشيء. ففطرة الوهم في المحسوسات، وفي الخواص التي لها من جهة ما هي محسوسة صادقة يتبعها العقل، بل هو آلة للعقل في المحسوسات. وأما فطرتها في الأمور التي ليست بمحسوسة لتصرفها إلى وجود محسوس فهي فطرة كاذبة.

فصل في الذائعات

وأما الذائعات: فهي مقدمات وآراء مشهورة محمودة أوجب التصديق بها إما شهادة الكل، مثل أن العدل جميل. وإما شهادة الأكثر، وإما شهادة العلماء، أو شهادة أكثرهم، أو الأفاضل منهم فيما لا يخالف فيه الجمهور. وليست الذائعات من جهة ما هي هي مما يقع التصديق بها في الفطرة، فإن ما كان من الذائعات ليس بأولي عقلي ولا وهمي، فإنها غير فطرية، ولكنها متقررة عند الأنفس، لأن العادة تستمر عليها منذ الصبا، وفي الموضوعات الإتفاقية. وربما دعا إليها محبة التسالم والإصلاح المضطر إليهما الإنسان، أو شيء من الأخلاق الإنسانية، مثل الحياء، والاستئناس، أو سنن قديمة بقيت ولم تنسخ، أو الإستقراء الكثير، أو كون القول في نفسه ذا شرط دقيق بين أن يكون حقاً صرفاً، أو باطلاً صرفاً، فلا يفطن لذلك الشرط، ويؤخذ على الإطلاق. وإذا أردت أن تعرف الفرق بين الذائع والفطري، فاعرض قولك: «العدل جميل، والكذب قبيح». على الفطرة التي عرفنا حالها قبل هذا الفصل، وتكلف الشك[1] فيهما، تجد الشك متأتياً فيهما وغير متأت في أن الكل أعظم من الجزء، وهو حق أولي. وفي أن الكل ينتهي عند شيء خارج خلا أو ملا، وهو فطري وهمي، والأوليات والوهميات أيضاً ذائعة. وربما عرض من الأسباب ما زيف الوهميات فأخرجها عن الذائعات. وأما الذائعات المحمودة في بادي الرأي الغير المتعقب فهي آراء إذا عرضت على الأذهان

(١) الشك: اعتلال النقيضين عند الإنسان وتساويهما وذلك قد يكون لوجود أمارتين متساويتين عن النقيضين أو لعدم الامارة فيها والشك ربما كان في الشيء هل موجود أو غير موجود وربما كان في جنسه هو..؟ والشك ضرب من الجهل وهو أخص منه. قال تعالى **﴿لفي شك مريب﴾** **﴿بل هم في شك يلعبون﴾**.

العامية الغير الفطنة، أو الفطنة الغافلة عرضاً بغتة، أذعنت لها. وإذا تعقبت، لم تكن محمودة كقول القائل: يجب أن تنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً. وليس الشيء الواحد ذائعاً في البادي بالقياس إلى كل سامع، بل إلى نفس نفس.

فصل في المظنونات[1]

والمظنونات هي آراء يقع التصديق بها لا على الثبات، بل يخطر إمكان نقيضها بالبال، ولكن الذهن يكون إليها أميل. فإن لم يخطر إمكان نقيضها بالبال، وكان إذا عرض نقيضه على الذهن، لم يقبله الذهن، ولم يمكنه، فليس بمظنون صرف، بل هو معتقد. فإن قيل له مظنون فباشتراك الاسم. وكأنه إنما يقال ذلك لمعتقد غير حق، أو غير دائم، أو غير واجب الحقية. وما كان من المعتقدات غير حق أو غير واجب القبول، وكان لا يخطر نقيضه بالبال، لكنه إذا تكلف إخطاره بالبال، لم يجب حينئذ أن يجمد ويقبل، وعاد شنعاً أو مشكوكاً فيه بحسب الشهرة، فهو الذائع في البادي، وبذلك ينفصل عن المظنون.

فصل في المخيلات[2]

المخيلات: هي مقدمات ليست تقال ليصدق بها، بل لتخيل شيئاً على أنه شيء آخر وعلى سبيل المحاكاة. ويتبعه في الأكثر تنفير للنفس عن شيء، أو ترغيبها فيه. وبالجملة قبض أو بسط، مثل تشبيهنا العسل بالمرة، فينفر عنه الطبع، وكتشبيهنا التهور بالشجاعة، أو الجبن بالاحتياط، فيرغب فيه الطبع.

(١) ظن الشيء ظناً اعتقده بغير يقين. والظن في اصطلاح الفلاسفة هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض ويستعمل في اليقين والشك وقيل: الظن أحد طرفي الشك بصفة الرجحان. والظنون كل ما لا يوثق به يقال رجل ظنون: قليل الحيلة ضعيف متهم في عقله أو في خبره، ودين ظنون: غير موثوق بقضائه، والظنين المتهم.

(٢) المتخيلة: هي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة، والمعاني الجزئية المنتزعة منها، وتصرفها فيها بالتركيب تارة والتفصيل أخرى، مثل إنسان ذي رأسين أو عديم الرأس، وهذه القوة إذا استعملها العقل سميت مفكرة كما أنها إذا استعملها الوهم والمحسوسات مطلقاً سميت متخيلة ـ راجع تعريفات الجرجاني بتحقيقنا.

فصل في الأوليات[1]

الأوليات: هي قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها. والمعنى الجاعل لها قضية، وهو القوة المفكرة الجامعة بين البسايط على سبيل إيجاب أو سلب. فإذا حدثت البسائط من المعاني بمعونة الحس والخيال، أو بوجه آخر في الإنسان، ثم الفتها المفكرة الجامعة، وجب أن يصدق بها الذهن ابتداء بلا علة أخرى، ومن غير أن يشعر أن هذا مما استفيد في الحال، بل يظن الإنسان أنه دائماً كان عالماً به، ومن غير أن تكون الفطرة الوهمية تستدعي إليها على ما بيناه. ومثال ذلك أن الكل أعظم من الجزء. وهذا غير مستفاد من حس ولا استقراء ولا شيء آخر. نعم، قد يمكن أن يفيده الحس تصوراً للكل وللأعظم وللجزء[2]. وأما التصديق بهذه القضية فهو من جبلته. وما كان من الوهميات صادقاً على ما أوضحنا فهو في هذه الجملة. واعلم أن الحس إنما يدرك الجزئيات الشخصية. والذكر والخيال ما يحفظان ما يؤديه الحس على شخصيته. أما الخيال فيحفظ الصورة. وأما الذكر فيحفظ المعنى المأخوذ منه. وإذا تكرر الحس، كان ذكراً. وإذا تكرر الذكر كان تجربة. وقد قيل في الحسيات والتجربيات ما فيه كفاية في مثل هذا الكتاب. والفكر العقلي ينال الكليات متجردة. والحس والخيال والذكر تنال الجزئيات. فإن الحس لا ينال الإنسان المقول على كثيرين. وكذلك الخيال، فإنك أي صورة أحضرتها في التخيل أو في الحس الجسماني لم يمكنك أن تشرك فيها سائر الصور الجزئية الشخصية، لأن ما يرتسم في الحس أو الخيال يكون مع عوارض من الكم والكيف والأين والوضع غير ضرورية في الإنسانية، ولا مساوية لها. فالكليات والتصديقات والتصورات الواقعة فيها

---

(١) الأوليات: هي المقدمات اليقينية الضرورية، وتسمى بالمبادئ الأولى، والبديهيات، ومبادئ المنطق، ومبادئ العقل، وهي ما لا يحتاج العقل في معرفته إلى وسط.
وهي واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان، ومنها ما يستخدم في العلوم أو في علم دون علم.

(٢) قوله: للكل وللأعظم وللجزء أي لجزئيات هذه الثلاثة فإن الحس لا يدرك إلا الجزئي، وعلى هذا فكان الأصوب أن يقول لهذا الكل وهذا الأعظم وهذا الجزء ولذا قال وأما التصديق بهذه القضية يعني الكلية فهو من جبلته (ا ـ ع)

غير مدركة بالحس ولا بالتخييل، ولا أيضاً عللها حدس أو تجربة، لكنهما معاونان للعقل. أما من جهة التصور فلأن الحس يعرض على الخيال أموراً مختلطة، والخيال يعرضها على العقل، ثم العقل يفعل فيها التمييز والتجزئة، ويأخذ كل واحد من المعاني مفرداً[1]، ويرتب الأخص والأعم والذاتي والعرضي، فترتسم حينئذ في العقل المعاني الأولى للمتصورات، ثم يركب منها الحدود. فأما من جهة التصديق فقد يعينه الحس والخيال من طريق التجربة أو الحدس. وقد يعينه بالاستقراء. والفرق بين الاستقراء والتجربة معلوم، وإستعانته به من طريق الاستقراء إما على سبيل الاحتجاج وإما على سبيل التنبيه كمن يستقري جزئيات أمور[2] أحكامها بينة الصدق، إلا أن بالنفس عنها غفلة. وقد يعين على سبيل العرض بأن يعين أولاً في إعطاء المتصورات، ثم المتصورات تأتلف بإيجاب وسلب، فيلوح للعقل ما يجب أن يصدق به بذاته، ويلوح له القياس فيما يجب أن يكتسب به من التصديق.

فصل في البرهان

البرهان: قياس مؤلف من يقينيات لإنتاج يقيني. واليقينيات إما الأوليات وما جمع معها[3]، وإما التجربيات، وإما المتواترات، وإما المحسوسات. وقد فهمناها. وأما الذائعات والمقبولات والمظنونات فخارجة عن هذه الجملة.

فصل في البرهان[4] المطلق

هو برهان اللم وبرهان الآن. أما برهان اللم فهو الذي ليس إنما

(١) سقط من (ب) لفظ (مفرداً)

(٢) سقط من (ب) لفظ (أمور)

(٣) قوله: وما جمع معها أي ما ألحق بها وهو الصادق من الوهميات.

(٤) البرهان عند الأصوليين: ما فصل الحق عن الباطل، وميز الصحيح من الفاسد بالبيان الذي فيه.

وأما عند الفلاسفة: فهو القياس المؤلف من اليقينيات سواء كان ابتداء وهي الضروريات أو بواسطة وهي النظريات.

يعطيك علة إجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق بها فقط، حتى تكون فائدته أن تعتقد أن القول لم يجب التصديق به، بل يعطيك أيضاً مع ذلك علة إجتماع طرفي النتيجة في الوجود، فتعلم أن الأمر لِمَ هو في نفسه كذا، فيكون الحد الأوسط فيه علة لتصديقك بالنتيجة وعلة لوجود النتيجة، لأنه علة للحد الأكبر، إما على الإطلاق، كقولك: هذه الخشبة مثلاً أحالها[1] شيء قوي الحرارة. وكل شيء أحاله شيء قوي الحرارة فهو محترق. فهذه الخشبة محترقة[2]. وإما لا على الإطلاق، بل علة لوجوده للأصغر، مثل أن يكون الحد الأوسط نوعاً ما، وله جنس، أو فصل، أو خاصة، فنحمل ذلك الحد عليه أو لا، ونحمل عليه ما وضع تحته، مثل قولك: كل شكل متساوي الساقين فهو مثلث. وكل مثلث فإن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين.

فصل في برهان الأنّ

وأما برهان الأنّ: فهو الذي إنما يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق. فيعتقد أن القول لم يجب التصديق به، ولا يعطيك أن الأمر في نفسه لم هو كذلك، لأن الحد الأوسط فيه ليس هو علة للأكبر في ذاته بوجه، ولا علة لوجود الحد الأكبر في الأصغر. وربما كان معلولاً له كقولنا: هذه الخشبة محترقة، فإذا قد أحالها شيء حار. والإحتراق معلول لوجود الحد الأكبر في الأصغر، وما كان هكذا فليسم دليلاً.

فصل في مطلب «هل»[3]

مطلب «هل» هو ما يطلب به أن يتعرف الإيجاب أو السلب، وبالجملة

(١) قوله: أحالها هكذا بالأصل، ولعل النسخة الأصلية الصحيحة خالطها وكذا يقال في إحالة الآتي.

(٢) إن الفرق بين برهان اللم لا على الإطلاق وبين برهان الأنّ وإن اشتركا في أن الأوسط ليس علة للأكبر في ذاته أن الأوسط في ذاك يكون ذاتياً للأصغر وفي هذا عرضياً.

(٣) هل: هي لطلب التصديق الإيجابي أي الحكم بالثبوت أو الانتقاء ولا تستعمل إلا في الاستفهام لا بمعنى أنها بنفسها علم الاستفهام بل لا بد من ملاحظة أداة الاستفهام قبلها إما =

التصديق. وهو إما مطلب «هل» مطلقاً، كقولك: هل الله موجود؟ وهل الخلاء موجود؟ وإنما يطلب به أن يتعرف بهذا المطلب حال الشيء في الوجود المطلق، أو العدم المطلق.

وأما مطلب «هل» مقيداً كقولنا: هل الله خالق الشر؟ وهل الجسم محدث. وإنما يطلب به أن يتعرف هل الشيء موجود على حال ما أو ليس؟

فصل في مطلب «ما»

مطلب «ما» هو ما يطلب به التصور، وهو إما بحسب الإسم، كقول القائل: ما الخلاء؟ ومعناه: ما المراد باسم الخلاء؟ وهذا يتقدم كل مطلب. وإما بحسب الذات، كقولك: ما الإنسان في وجوده؟ وهذا يطلب به أن يتعرف حقيقة الذات، ويتقدمه الهل المطلق.

فصل في مطلب «لِمَ» (١)

مطلب «لم» ما يطلب به أن يتعرف العلة لجواب «هل». وهو إما أن يطلب به علة التصديق فقط، وإما أن يطلب به علة نفس الوجود.

= ملفوظة أو مقدرة وإذا ثبت أحد الأمرين وكان التردد في التعيين فحقيق أن يسأل عنه بالهمزة مع (أم) دون (أو) مع (هل) فإنه سؤال عن أصل الثبوت، وهل بمعنى قد نحو: هل أتى على الإنسان حين من الدهر، وبمعنى (ألا) نحو (هل أدلكم) وبمعنى (إن) نحو (هل في ذلك قسم لذي حجر) وبمعنى (بل) نحو هل في الدار أغيار، وبمعنى (ما) النافية نحو (هل جزاء الإحسان-إلا الإحسان) وبمعنى الأمر نحو (هل أنتم منتهون).

(١) لم: مركبة من لام الجر و(ما) الاستفهامية، والأكثر على حذف ألفها مع حرف الجر لكثرة استعمالها معاً واعتناقهما في الدلالة على المستفهم عنه، وخص هذا السقوط بالاستفهامية لأنها قامة، وألفها طرف، والأطراف محل للحذف وغيره من التغيير بخلاف الموصولة فإنها ناقصة تحتاج إلى ما توصل به وهي وما توصل به كاسم واحد فألفها في حكم المتوسط.

فصل في مطلب الأي

وأما مطلب الأي: فهو داخل بالقوة في الهل المقيد. وإنما يطلب التمييز إما بالصفات الذاتية وإما بالخواص.

فصل ـ الأمور التي يلتئم منها أمر البراهين ثلاثة

موضوعات، ومسائل، ومقدمات هي المبادئ والموضوعات يبرهن فيها، والمسائل يبرهن عليها، والمقدمات يبرهن بها. فلنتكلم أولاً في المقدمات.

فصل في مقدمات البراهين

مقدمات البراهين تكون صادقة يقينية ذاتيـة[1]، لا بد أن تنتهي إلى مقدمات أولية مقولة على الكل كلية. وقد تكون ضروريـة إلا على الأمـور المتغيرة التي هي[2] في الأكثر على حكم مّا، فتكون أكثرية. وأن تكون عللاً لوجود النتيجة، وأن تكون مناسبة لها.

فصل في الحمل الذاتي

الحمل الذاتي يقال على وجهين. فإنه إما أن يكون المحمول مأخوذاً في حد الموضوع مثل الحيوان في حد الإنسان. وإما أن يكون المحمول مأخوذاً في حده الموضوع، أو جنساً مثل الفطوسة التي يؤخذ في حدها الأنف والمثلث الذي يؤخذ في حده السطح، أو موضوع معروضة كمفرق البصر الذي يؤخذ في حده الجسم. والجسم موضوع الأبيض الذي هو مفروض لذلك العارض.

(١) سقط من (ب) لفظ (ذاتية)

(٢) في (ب) تكون بدلاً من (هي)

وإنما كان هذا ذاتياً لأنه خاص لموضوع الصناعة، أو لشيء في موضوع الصناعة[1] التي الشيء من جملتها، فهو يتبع الشيء أو موضوع صناعته من حيث هو. ولا يكون دخيلاً عليه غريباً عنه.

فصل في المقدمة الأولية

المقدمة الأولية يقال لها أولية من وجهين:

أحدهما: من جهة أن التصديق بها حاصل في أول العقل مثل أن الكل أعظم من الجزء.

والثاني: من جهة أن الإيجاب فيها أو السلب لا يقال على ما هو أعم من الموضوع قولاً كلياً. أما الإيجاب فمثل قولك: إن كل مثلث فزواياه مساوية لقائمتين. فان هذا لا يحمل على ما هو أعم من المثلث حملاً كلياً كالشكل. وأما ما هو أخص من المثلث مثل متساوي الساقين، فقد يبطل ويبقى ما هو أعم منه كالمثلث، ولا يبطل كون الزوايا مثل قائمتين. وإذا بطل المثلث لم يبق لما هو أعم من المثلث كالشكل هذا المعنى. فإذا ما بقي المثلث محمولاً على شيء، وجد هذا المعنى في ذلك الشيء، سواء بقي ما هو أخص منه أو لم يبق. فإذا ارتفع المثلث المحمول على شيء، ارتفع هذا المعنى عن ذلك الشيء. وإن بقي له ما هو أعم من المثلث والأولى قد تكون أعم كالجنس. وقد يكون مساوياً، ولا يكون أخص.

فصل في المقول على الكل[2]

المقول على الكل ههنا غير الذي كان في كتاب القياس. فإن معنى المقول على الكل هو أن يقال على كل واحد واحد في كل زمان ما دام موصوفاً بما وضع معه، لأن كليات البرهان ضرورية لا تتغير. والكلي ههنا أريد

(١) في (ب) آخر بدلاً من (الصناعة).
(٢) الفرق بين المقول على الكل ههنا والكلي أن الكلي في كتاب البرهان يحتاج أن يكون أولياً كالحيوان للإنسان والمقول على الكل قد يكون غير أولي كالجسم أو الجوهر للإنسان.

شريطة. فإنه يحتاج أن يكون مقولاً على كل واحد في كل زمان، ومع ذلك يكون قولاً أولياً. وشخصية الموضوع في الوجود لا تمنع كلية الحكم إذا كان الموضوع في نفس تصوره قد يمكن أن يحمل على الكثيرين، وإن عاق عائق غير معناه كالشمس، لا كزيد. والضروري ههنا غير الضروري الذي كان في كتاب القياس، فإنه يعني ههنا[1] بالضروري ما كان المحمول دائماً للموضوع ما دام موصوفاً بما وضع معه، وإن كان لا ما دام موجوداً، بل ما دام موصوفاً بما وضع معه، مثل قولنا: كل أبيض فهو بالضرورة ذو لون مفرق للبصر، لا ما دام ذاته موجوداً، بل ما دام أبيض.

فصل في المناسب

المناسب للعلم هو أن لا تكون المقدمات فيه من علم غريب، كمن يستعمل مقدمات الهندسة في الطب. بل يكون من ذلك العلم بعينه، أو من علم يناسبه، لأن المحمولات يجب أن تكون ذاتية. والذاتي يكون من ذلك العلم بعينه، أو من علم يشاركه في موضوعه بنوع ما على ما نوضح. ولأن المقدمات البرهانية علة النتيجة. والعلة مناسبة للمعلول بوجه ما، فلهذا إذا قال الطبيب: إن الجرح المستدير لا يندمل إلا أبطأ من المزاوي؛ لأن الدائرة أوسع الأشكال، لم يكن برهن من الطب.

فصل في الموضوعات[2]

وأما الموضوعات: فهي الأمور التي توضع في العلوم وتطلب أعراضها

(١) ليس في (ب) لفظ (ههنا).

(٢) الموضوع بوجه عام هو المادة التي يبني عليها المتكلم أوالكاتب كلامه، تقول: موضوع البحث أي مادته.

والموضوع عند ديكارت، وعند من تقدمه من فلاسفة العصر الوسيط، هو الأمر الذي تتمثله في الذهن، فالحقيقة الموضوعية هي الحقيقة التي نتمثلها ذهنياً بخلاف الحقيقة الصورية المستقلة عن الذهن: والموضوع أيضاً هو الشيء الموجود في العالم الخارجي وهو ما ندركه بالحواس، ونتصورة ثابتاً ومستقراً ومستقلاً عن رغائبنا وآرائنا ويقابله الذات.

الذاتية مثل المقدار للهندسة، ومثل العدد للحساب، ومثل الجسم من جهة ما يتحرك ويسكن للعلم الطبيعي، ومثل الموجود والواحد للعلم الإلهي. ولكل منها أعراض ذاتية تخصه مثل المنطق، والأصم للمقادير، ومثل الشكل لها، ومثل الزوج والفرد للعدد، ومثل الإستحالة، والنمو والذبول، وغير ذلك للجسم الطبيعي. ومثل القوة، والفعل، والتمام، والنقصان، والحدوث والقدم، وما أشبهها للموجود. وقد يكون الموضوع واحداً مثل الجسم الطبيعي، وقد يكون أموراً كثيرة متجانسة أو متناسبة، مثل الخط والسطح، والجسم للهندسة.

فصل في المسائل البرهانية

وأما المسائل البرهانية فهي القضايا الخاصة بعلم علم المشكوك فيها، المطلوب برهانها، وموضوعاتها. أما موضوع العلم نفسه كقولنا: كل مقدار إما مشارك وإما مباين. وإما موضوعه مع عرض ذاتي له. كقولنا: كل مقدار وسط في النسبة، فهو ضلع ما يحيط به الطرفان. وإما نوع من موضوعه، مثل قولك: إن كل خط يمكن أن ينقسم بنصفين. وإما نوع من موضوعه مع عرض، كقولنا: كل خط قام على خط فإن الزاويتين كذا. وإما عرض ذاتي له، مثل قولنا: كل مثلث فإن زواياه كذا. وأما المحمول فلا يجوز أن يكون للموضوع ذاتياً بمعنى الداخل في حد الموضوع، لأن وجود هذا للموضوع بين بنفسه، اللهم إلا في حالين: أحدهما: أن يكون الموضوع متخيلاً بعد، وإنما يعرف بأمور خارجة عنه، أو بالإسم فقط، وذاته لم تتحقق بعد، مثل طلبنا أنه هل النفس جوهر، أم لا؟ لأنا إنما نكون حينئذ قد عرفنا من النفس الإسم وفعلاً ما، ولم نعرف بعد ذاتها، فالموضوع بالحقيقة عارض ذاتي للنفس، وهو الفاعل لذلك الفعل، كالمحرك والمدرك، مثل الأبيض للثلج،

= وموضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية كبدن الإنسان لعلم الطب فإنه يبحث فيه عن أحواله من حيث الصحة والمرض. راجع تعريفات الجرجاني.

والمطلوب جنس للمعروض له، وهو غير مقوم لماهية ذلك العارض تقويم المحمولات الذاتية.

والحالة الثانية: أن يكون البرهان ليس يراد به التصديق مع العلة. أعني الإن واللمَ معاً، بل العلة وحدها مثل أنه إذا كنا نعلم أن الإنسان جوهر، ويكون الجوهر ليس له أولياً، فنريد أن نعلم العلة، فنقول: لأنه جسم، ولكن الذاتي بالمعنى الثاني هو المطلوب في المسائل البرهانية. وأما في المقدمات، فلا يجوز أن تتفق المقدمتان في الحمل الذاتي بحسب المعنى الأول حتى يكونا معاً ذاتيتين بذلك الإعتبار، وإلا كان الأكبر ذاتياً للأصغر بذلك المعنى. وقد بينا أن هذا غير مطلوب إلا بالحالتين المذكورتين. ويجوز أن تكون المقدمتان جميعاً ذاتيتين بالمعنى الثاني. ويجوز أن تكون الصغرى ذاتية بالمعنى الأول، والكبرى بالمعنى الثاني، وبالعكس.

فصل في الأصول التي تعلم أولا قبل البراهين

الأصول التي تعلم أولاً قبل البراهين ثلاثة: حدود[1]، وأوضاع، ومقدمات.

فالحدود تفيد تصور ما لا يكون بين التصور من موضوعات الصناعة، ومن عوارض الصناعة، مثل أن النقطة طرف لا جزء له. والخط طول لا عرض له. والسطح كذا. ومثل أن المثلث شكل يحيط به كذا، وليست تفيد تصديقاً البتة ولا فيها إيجاب ولا سلب. وأما الأوضاع فهي المقدمات التي ليست بينة في نفسها، ولكن المتعلم يراود على تسليمها وبيانها إما في علم آخر، وإما بعد حين في ذلك العلم بعينه مثل ما نقول في أوائل الهندسة أن لنا أن نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم، ولنا أن نعمل دائرة على كل نقطة، وبقدر كل بعد، بل مثل أن الخطين إذا وقع عليهما خط مستقيم، فكانت الزاويتان اللتان من جهة واحدة أقل من قائمتين، فإن الخطين يلتقيان

(١) الحد في اصطلاح المنطقيين هو ما تنحل إليه القضية كالموضوع والمحمول فهما الحدان اللذان تتألف منهما القضية من جهة ما هي قضية، والحدود بهذا المعنى إما أن تكون مشخصة أو مجردة أو عامة أو خاصة أو مفردة أو جمعية أو موجبة أو سالبة.

مَن تلك الجهة، فما كان من الأوضاع يتسلمه المتعلم من غير أن يكون في نفسه له عناد، سمي أصلاً موضوعاً على الإطلاق، وما كان يتسلمه مسامحاً وفي نفسه له عناد يسمى مصادرة.

فصل في المقدمات

وأما المقدمات فمثل أن المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية، فمنها خاصة بالعلم مثل قولنا: كل مقدار إما مشارك وإما مباين. ومنها عامية، مثل أن كل شيء يصدق عليه إما الإيجاب وإما السلب. والعاميات تخصص في العلوم، فلا يقال في الهندسة: أن كل شيء إما مساو وإما غير مساو، بل كل مقدار. وربما خصص في الحالتين جميعاً كقولهم: كل مقدار إما منطق وإما أصم.

فصل في اختلاف العلوم واشتراكها في الموضوعات

العلوم إما متباينة وإما متناسبة. والمتباينة هي التي موضوعاتها لا تشترك في الذات ولا في الجنس، مثل علم العدد[1]، والعلم الطبيعي. والمتناسبة إما متساوية في المرتبة، وإما بعضها في بعض، وإما بعضها تحت بعض. فأما المتساوية في المرتبة فمثل الهندسة والعدد، فإن موضوعيهما متجانسان؛ لأن المقدار والعدد نوعا الكم. ومثل العلم الطبيعي وعلم النجوم فإن موضوعيهما شيء واحد، وهو جرم العالم، ولكن النظرين مختلفان. فهذا ينظر من جهة ما يتحرك ويسكن، ويمتزج ويفترق، وما أشبه ذلك، ويحوم أكثره حوم الكيف،

(١) علم العدد، ويسمى الارثماطيقي: وهو علم نتعرف منه أنواع العدد، وأحوالها، وكيفية تولد بعضها من بعض، وموضوعه: الأعداد من جهة خواصها ولوازمها، ومن الكتب المختصرة فيه: سقط الزند في علم العدد. ومن المبسوطة (كتاب الارثماطيقي) من أبواب الشفاء ومن المتوسطة (كتاب نيقوماخس) والد أرسطو. ومنفعة هذا العلم ارتياض النفس بالنظر في المجردات عن المادة ولواحقها ولذلك كانت القدماء يقدمونه في التعليم على سائر العلوم حتى المنطق.
راجع مفتاح السعادة ومصباح السيادة ١: ٣٦٣ ـ ٣٧٤

وذلك ينظر فيه من جهة ما يتكمم هو وعوارضه. ولذلك كثيراً ما يشتركان في المسائل، لكن أحدهما يعطي برهان اللمَ، والآخر يعطي برهان الإن. أو أحدهما يعطي برهاناً عن علة فاعلية، والآخر عن علة صورية[1]. وأما المختلفة في المرتبة وبعضها في بعض، فمثل المخروطات في الهندسة؛ لأن المخروطات تنظر في نوع من موضوع الهندسة. وأما المختلفة في المرتبة، وبعضها تحت بعض، فلا يخلو إما أن يكون العالي ليس موضوعه بالحقيقة جنساً لموضوع السافل، بل هو كالجنس لعمومه. وإن كان لا على نحو عموم الجنس، ولو كان على نحو عموم الجنس، لم يمتنع أن يكون السافل نوعاً منه كالمخروطات من الهندسة. وهذا مثل العلوم الجزئية تحت الفلسفة الأولى التي موضوعها الموجود المطلق بما هو موجود مطلق. وإما أن يكون العالي جنساً لموضوع الأسفل، ولكن لم يؤخذ الأسفل من جهة ما هو نوع الأعلى مطلقاً، بل قرن به عرض ما، وأخذ مع ذلك العرض موضوعاً، ونظر في أعراضه الذاتية من جهة ما هو كذلك. وهذا كالنظر في الأكر المتحركة تحت علم الهندسة. ومثل النظر في المناظر، لأن موضوعات المناظر خطوط عرض لها إن فرضت متصلة بحدقة قد نفذت في مشف، فاتصلت بأطراف جسم. وربما كان الموضوع من علم، والعرض من علم آخر، لكن البحث عنه يكون من جهة ما له ذلك العرض الذي هو له غريب، ولموضوع آخر ذاتي، مثل الموسيقى[2] الذي موضوعه النغم، وهو من عوارض العلم الطبيعي. وإنما يبحث الموسيقى عن النغم من جهة ما فيها عارض غريب هو ذاتي لموضوع

---

(١) أما قوله عن علة صورية يريد به أن صاحب علم الهيئة إنما يبرهن على ما يبرهن عليه بما أدركه من صورة الفلك ولا يعطي في ذلك العلة في الجواب بلم كما يفعل الطبيعي في نقل البرهان.

(٢) الموسيقى: علم يعرف منه أحوال النغم والإيقاعات وكيفية تأليف اللحون، وإيجاد الآلات الموسيقاوية وإنما وضعوا هذه الآلات لضرورة تخلل الفترات بالصوت الإنساني فتخل باللذة، ولأنه قد يوجد في بعض الآلات ما ليس في الطبيعة فلم يرتضوا الإخلال به. وموضوعه: الصوت من جهة تأثيره في النفس باعتبار نظامه في طبقته وزمانه ومنفعته: بسط الأرواح وتعديلها وتقويتها وقبضها أيضاً. ويستعمل النغم تارة في الأفراح والحروب، وعلاج المرضى، وتارة في المآتم وبيوت العبادات.

آخـر، أعني المناسبـة العدديـة، فهـو لـذلـك تحت العـدد، لا تحت العلم الطبيعي.

فصل في تعاون العلوم

تعاون العلوم هو أن يؤخذ ما هو مسألة في علم مقدمة في علم آخر، فالعلم الذي فيه المسئلة معين للعلم الذي في المقدمة. وهذا على وجوه ثلاثة: أحدها: أن يكون أحد العلمين تحت الآخر، فيستفيد العلم السافل مباديه من العالي، مثل الموسيقى من العدد، والطب من الطبيعي. والعلوم كلها من الفلسفة الأولى. وإما أن يكون العلمان متشاركين في الموضـوع، كالـطبيعي والنجومي في جرم الكل. فأحدهما ينظر في جوهر الموضوع كالطبيعي، والآخر ينظر في عوارضه كالنجومي. فإن النـاظر في جـوهر المـوضوع يفيـد الآخر المبادي، مثل استفادة المنجم من الطبيعي أن الحركة الفلكية يجب أن تكون مستديرة، وإما أن يكون العلمان متشاركين في الجنس، وأحدهما ينظر في نوع بسيط كالحساب، والآخر في نوع أكثر تركيباً كالهندسة، فإن الناظر في الأبسط يفيد الآخر مبادي، كما يفيد العدد الهندسية، مثل ما في عاشرة أوقليدس.

فصل في نقل البرهان

نقل البرهان قد يقال لأخذ المبدأ على نحو ما ذكرناه. وقد يقال كما يبرهن على المخروط البصري[1] في المناظر ببرهان هندسي لو جرد المخروط عن الإضافة إلى البصر، لكان عليه ذلك البرهان بعينه. وذلك لأن الحد الأوسط يكون من العلم الآخر، والحد الأصغر يكون من ذلك العلم.

(١) هذا يتحقق بان يعلم أن البرهان إذ قام على مطلوب قام على لازم المطلوب وعكسه ومساويه وجزئه وعكس نقيضه وعكس جزئيه كما بين أولاً.

فصل في اشتراك العلوم في المسائل

إشتراك العلوم في المسائل تارة يقع على ما قلناه، وتارة يقع بين علم عال وبين علم سافل. وكل واحد منهما يعطي «برهان لِمَ» مثل أن يكون بعض العلل في العلم العالي مثل العلل المفارقة للأجسام الطبيعية، وبعضها في العلم السافل[١]، مثل العلل المقارنة لها كالهيولى والصورة، فإذا أعطي البرهان من العلل المقارنة، كان من العلم السافل. وإن أعطي من المفارقة كان من العلم العالي[٢].

فصل في أنه ليس على الفاسدات برهان

البرهان يعطي اليقين الدائم، وليس في شيء من الفاسدات عقد دائم، لأن المقدمات الصغرى في القياسات على الفاسدات لا تكون دائمة الصدق، فلا تكون برهانية، فبين أنه لا برهان عليها ولا حد. فانا سنوضح أن البرهان والحد متشاركان في الأجزاء. فما لا برهان عليه، فلا حد له. وكيف يكون له حد، وإنما يتميز بالعوارض الغير المقومة. فأما المقومات فمشتركة لها.

فصل في كيفية حصول العلم بالممكنات من البرهان

الممكنات إما أكثرية، وإما اتفاقية. أما الممكنات الأكثرية فلها لا محالة علل أكثرية إذا جعلت حدوداً وسطى، أوقعت علماً وظناً مكتسباً غالباً. أما العلم فبامكانها الأكثري، وذلك يقين. وأما الظن فبأنها تكون، لأن الأمر إذا صح أن له علة أكثرية، توقع كونه. وهذا مثل نبات الشعر على الذقن عند

---

(١) قوله: وبعضها في العلم السافل مثال ذلك أن يقال لم صار الانسان يموت..؟ فيقال: لأنه مركب من اضداد يفسد بعضها بعضاً.

(٢) مثال ذلك أن يقال لم صار الانسان يموت فيقال: لأن الحكمة الالهية أوجبت الهيولى تعاقب الصورة فمفارقة الأولى سبب لحلول الأخرى ليأخذ كل واحد حظه.

البلوغ لعلة استحصاف البشرة[1]، ومتانة النجار. ففي الأكثريات ضرورة ما من وجه، فلذلك يتميز وجودها على وجود نقايضها. وقد عرف ذلك في الكتب المفصلة.

فصل في الاتفاقيات

وأما الإتفاقيات فقد يمكن أن يبرهن على أنها اتفاقية، وأنها داخلة في جملة الإمكان، ولا برهان عليها من جهة أنها تكون، أو لا تكون البتة، وإلا لترجح ذلك الطرف وصار أكثرياً.

فصل في الأشياء الثلاثة

الأشياء التي عليها مبنى البراهين ثلاثة: الموضوعات، والمطلوبات، والمبادئ. فأما الموضوعات فيجب أن تعطى حدودها وماهيتها إن كانت خفية الحدود كالنقطة[2] والوحدة. ويتسلم وجودها تسليم مقدمة هي مبدأ أو أصل موضوع، أو مصادرة. وأما المطلوبات فهي العوارض الذاتية. فان كانت خفية الحدود، أعطي حدودها مثل الأصم والمنطق، وما أشبه ذلك. وأما وجودها للموضوعات، فيؤخر إلى مرتبته في البيان البرهاني. وأما المبادئ فيجب أن تتسلم تسليماً وتوضع وضعاً من جهة الهل.

---

(١) قوله: استحصاف البشرة أي استحكامها، والنجار بكسر النون وتشديد الجيم بعدها الأصل (ا - ع).

(٢) النقطة: ثلاثة أقسام: مادية، ورياضية، ومتافيزيقية. أما النقطة المادية فهي أصغر شيء ذي وضع يمكن أن يشار إليه بالاشارة الحسية.
وأما النقطة الرياضية فهي معنى هندسي أولي لا يمكن تعريفه إلا بنسبته الى غيره، كقولنا: إن النقطة ذات غير منقسمة ولها وضع، وهي نهاسة الخط.
راجع رسالة الحدود ٩٢

فصل في اختلاف برهان الإنْ واللِمَ[1]

إختلاف برهان الإن واللم في علم واحد يمكن على وجهين: أحدهما: أن يكون أحد القياسين قد أعطى علة بعيدة. وقد بقي بعدها اللم، فيكون إعطاء اللم لم يستكمل بعد. وقد يكون هذا في المطلوب الموجب كمن يضع العلة في أن فلاناً حمّ أنـه انسد مسامه، لا أنـه عفن خلطه، ويكون في السالب كمن يضع العلة في جواب من يسأله إن الحائط لم يتنفس انه ليس بحيوان، لا أنه ليس بذي رئة. وهو الجواب الصواب. فان وجود الرئة علة معاكسة للتنفس، وسلبها يسلب التنفس.

والوجه الثاني: أن يكون أحد القياسين فيه علة دون الآخر، وذلك مثل قياس من يقول. إن الكواكب الثابتة بعيدة جداً، لأنها تلمع[2]. وكل بعيد يلمع فهو بعيد جداً. ثم نقول: إن المتحيرات قريبة. وكل قريب جداً فانه لا يلمع، فالمتحيرات لا تلمع.

فصل في أن الحد لا يكتسب من البرهان

ولا القسمة ولا حد ضد المحدود ولا الاستقراء لا يمكن إكتساب الحد بالبرهـان، لأنه لا بـد حينئذ من حـد أوسط مساو للطرفـين[3]، لأن الحد

(١) يقول الجرجاني: الفرق بين برهان اللم وبرهان الإن: أن الأول يعطي اللمية في التصديق أو في الوجود، والثاني يعطي اللمية في التصديق ولا يعطيها في الوجود، فبرهان الان يدل على أنية الحكم في نفسه دون لميته في نفسه، وقد يقال على الاستدلال من العلة الى المعلول برهان لمي، ومن المعلول الى العلة برهان اني.

(٢) اعلم أنه أخذ المعلول مكان العلة وذاك أن البعد علة للمعان لا أنه اللمعان علة للبعد، والثاني هذا هو الذي أعطى فيه العلة إذ جعل القرب علة عدم اللمعان.

(٣) قوله: مساو للطرفين لأن من شرط البرهان أن يكون الاكبر فيه إما مساو للطرفين وإما أعم وكذلك الأوسط للأصغر فلا يمكن في الأوسط بالجملة أن يكون أعم من الاكبر ولا أخص من الأصغر ونحن إذا أردنا أن نبين أن الحد يوجد للمحدود بوسط فمطلوبنا يتساوى فيه المحمول والموضوع أعني أن الحد مساو للمحدود، وإذا كان الاكبر مساوياً للأصغر والأوسط لا يمكن أن يكون أعم من الاكبر فليس ممكنا أن يكون أعم من الأصغر، ولأنه لا يمكن أن يكون أخص من الأصغر فلا يمكن أن يكون أخص من الأكبر لمساواة الأصغر للاكبر.

والمحدود متساويان، وذلك الأوسط لا يخلو إما أن يكون حداً آخر، أو يكون رسماً أو خاصة. أما الحد الآخر فان السؤال في إكتسابه ثابت. فان اكتساب بحد ثالث، فالأمر ذاهب إلى غير النهاية. وان اكتسب بالحد الأول، فذلك دور. وإن اكتسب بوجه آخر غير البرهان، فلم لا يكتسب به هذا الحد على أنه لا يجوز أن يكون لشيئ واحد حدان تامان على ما سنوضح بعد. وإن كانت الواسطة غير حد، فكيف صار ما ليس بحد أعرف وحوداً للمحدود من الأمر الذاتي المقوم له، وهو الحد حتى يكتسب به. وأيضاً فهل يكون الحد إنما حمل في الكبرى على الوسط على أنه محمول مطلق، أو حمل على أنه حد له. فان حمل على الأوسط على أنه محمول مطلق، أنتج أنه محمول على الأصغر فقط. ولم يعرف من ذلك أنه له حد، ولم يكن إلى ذلك القياس حاجة. فانا قد بينا أن حمل الحد وأجزائه على المحدود مما لا يحتاج فيه إلى برهان. وان حمل على أنه حد للاوسط، فهو كاذب. فانه ليس حد النوع هو بعينه حد خاصته، فليس حد الإنسان هو بعينه حد الضحاك إلا أن يقول قائل: انه حمل على الأوسط بأنه حد لموضوعه. أي أن ما هو موضوع للأوسط. فهذا حده. فان هذا أيضاً كاذب. فان الباكي والخجل وسائر الخواص والفصول المساوية لها تحمل عليها الخاصة. وليس حد النوع حداً لها. فان قيل: إنه يحمل على الأوسط على أنه حد ما هو موضوع للأوسط وضعاً حقيقياً وضع النوع لخواصه، فيكون قد أخذ المطلوب في بيان نفسه. فانه لو كان هذا معلوماً لما احتيج إلى البرهان. والحد لا يكتسب بالقسمة، فان القسمة تضع أقساماً، ولا تحمل من الأقسام شيئاً بعينه إلا أن يوضع وضعاً من غير أن يكون للقسمة فيه مدخل، وإما إستثناء نقيض قسم ليبقى القسم الداخل في الحد، فهو إبانة الشيئ بما هو مثله أو أخفى منه. فانك إذا قلت: لكن ليس الإنسان غير ناطق فهو إذاً ناطق، فلم تكن أخذت في الإستثناء شيئاً أعرف من النتيجة. وأيضاً فان الحد لا يكتسب من حد الضد، فليس لكل محدود ضد، ولا أيضاً حد أحد الضدين أولى بذلك من حد الضد الآخر. وأيضاً فان الإستقراء لا يفيد علماً كلياً، فكيف يفيد الحد. ولأنك إن استقريت أن الحد حد لكل شخص حتى تجعله حداً للنوع فقد كذبت. وإن قلت: إن

الحد حد لنوع كل واحد من تلك الأشخاص، فقد صادرت على المطلوب الأول، فلم يبق إذاً للاستقراء وجه.

فصل في طريق اكتساب الحد

لكن الحد يقتنص بالتركيب. وذلك بأن يعمد إلى الأشخاص التي لا تنقسم[1]، وتنظر من أي جنس هي من العشرة التي سنذكرها، فتأخذ جميع المحمولات المقومة لها التي في ذلك الجنس، أو في الشيئ الذي يقوم لها كالجنس، فتجمع العدة منها بعد أن تعرف أيها أول لها، مثل الحس، فانه أولا للحيوان. ثم النطق. وأيضاً مثل الجسم، فانه أولاً للحيوان ثم الناطق. وتتحرى أن لا يكون في المجموع شيئ مكرراً، ونحن لا نشعر كما نقول: جسم ذو نفس حساس. ثم نقول معها حيوان. فيكون الحيوان مكرراً تارة بالتفصيل والحد، وتارة بالإجمال والتسمية. فاذا جمعنا هذه المحمولات، ووجدنا منها شيئاً مساوياً للمحدود من وجهين إثنين فهو الحد. أما أحد الوجهين فالمساواة في الحمل. أعني أن يكون كل ما يحمل عليه المحدود يحمل عليه هذا القول. وكل ما يحمل عليه هذا القول يحمل عليه المحدود. والثاني المساواة في المعنى. وهو أن يكون دالاً على كمال حقيقة ذاته، لا يشذ منها عنه شيئ. فان كثيراً مما يميز الذات يكون قد أخل ببعض الأجناس أو ببعض الفصول، فيكون مساوياً في الحمل، ولا يكون مساوياً في المعنى، كقولك في حد الإنسان: إنه جسم ناطق مايت مثلاً. فان هذا ليس بحد حقيقي، بل هو ناقص، لأن الجنس القريب غير موضوع فيه. وكقولك في حد الحيوان إنه

---

(١) إنما يصح لنا هذا من جهة الحس أولاً فإنه تحقق عندنا من أي الأجناس هو ذلك الشخص من حيث نجد فيه المعنى الجنس وسائر المعاني الفصلية التي نعلم أن أيها رفعنا ارتفع وجود ذلك الشخص فعلمنا وجوب هذا الأمر في كل مساو له في النوع فاقتنصنا من المحسوس المعقول ومن الجزئي الكلي، ولم يكن هذا على وجه الاستقراء إذ كان الاستقراء إنما يكون لسائر اشخاص النوع ليصح نقل الحكم منها إليه، ونحن لما رأينا هذه المعاني في الشخص الواحد حكمنا بموجب الفطرة العقلية أنه لا يصح قوام مثل هذا الانسان إلا بجملتها فأوحيناها لكل إنسان.

جسم ذو نفس حساس من غير أن تقول ومتحرك بالإرادة. فان هذا مساو في الحمل وناقص في المعنى. ولا تلتفت في الحد إلى أن يكون وجيزاً، بل لا يتم الحد حداً بأن يميز على الإيجاز ما لم يوضح فيه الجنس القريب باسمه، أو بحده إن لم يوجد له إسم، فيكون اشتمل على الماهية المشتركة، ثم يؤتى بعده بجميع الفصول الذاتية. وان كانت ألفاً وكان بواحد منها كفاية في التمييز، فإنك إذا تركت بعض الفصول، فقد تركت بعض الذات. والحد عنوان للذات وبيان له، فيجب أن يقوم الحد في النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة بتمامها، فحينئذ يعرض أن يتميز أيضاً المحدود. والحكماء لا يطلبون في الحدود التمييز. وإن لحقها التمييز، بل يطلبون تحقق ذات الشئ وماهيته. ولذلك فلا حد بالحقيقة لما لا وجود له، إنما ذلك قول يشرح الاسم. ولذلك ما حد الفيلسوف الحد بأنه قول دال على الماهية، ولم يقل قول وجيز مميز، كما هو من عادة المحدثين أن يقولوه. ولهذا ما ذم تحديد من أخذ في تحديد الشئ العنصر وحده فقط، كالطبيعيين[1] في تحديدهم الغضب أنه غليان دم القلب. أو الصورة فقط كالجدليين[2] في تحديدهم الغضب بأنه شهوة الإنتقام. لا لأنهما لم يميزا، بل لأنهما لم يوفيا كمال الماهية. بل قد أمر أن يحد من كليهما مجموعين، وأن لا يخل بذكر سبب ذاتي في التحديد. فعلى هذا يجب أن تقتنص الحدود للأنواع. وأما الأجناس فأن تؤخذ الفصول التي تخص

(١) الطبيعية أو عبادة الطبيعة: مذهب الذين يرون أن الصورة البدائية للدين تأليه ما في الطبيعة من كائنات وقوى، فالدين عندهم ينشأ عن تشخص قوى الطبيعة للإنسان ومعنى هذا التشخص أنه في الطبيعة أشياء تؤثر في مخيلة الانسان البدائي كالشمس والكواكب والنار والليل، والعاصفة فتتراءى له هذه الأشياء على صورة أشخاص عقلاء يعبدهم ويتوكل عليهم وتسمى هذه النظرية بنظرية الدين التاريخية. والطبيعية أيضاً هي القول بضرورة الرجوع الى الطبيعة لأسباب صحية أو فلسفية، ومعنى الرجوع ترك ما اكتسبناه من أنماط الحياة المعقدة والتخلق باخلاق الشعوب البدائية.

(٢) الجدل: الخصام واللجاجة: وعند المنطقيين: هو القياس المؤلف من مقدمات مشهورة او مسلمة. والمجادلة هي عند اهل المناظرة لا لاظهار الصواب بل لالزام الخصوم. والجدليون اصحاب مذهب وكانوا يسمون في دولة اليونان قديماً السفسطائيين. وكان لهم دور كبير في قلب الحقائق وطمس المعالم.

الأنواع وتحذف. فما يبقى إن كان اسماً مفرداً، فصل باعتبار المحمولات. وإن كان مؤلفاً، فهو المطلوب.

فصل في إعانة القسمة في التحديد

والقسمة أيضاً معينة في الحد إذا كانت بالذاتيات فكانت القسمة للأعم قسمة من طريق ما هو هو، فان قسمة الحيوان إلى ذي رجلين وكثير الأرجل ليست قسمة له من طريق ما هو حيوان، بل له من طريق ما هو ماش. فانه لكونه ماشياً استعد لهذه القسمة، لا لكونه حيواناً. فان طبيعة الحيوان لا تنقسم بهذه الانقسامات ما لم يتحصل لها طبيعة المشي. فلو كان الحيوان غير ماش لم يستعد لهذه القسمة البتة. وإذا فعلت هذا حفظت الترتيب. ويجب أن تراعي شرطاً ثالثاً وهو أن لا تقف في الوسط، بل تقسم، وتقسم حتى ينتهي إلى الذاتيات التي إذا قسمتها وقعت القسمة بفرضيات أو أشخاص. فان القسمة من الجواهر إذا إنتهت إلى الإنسان، وقفت، ولم تنقسم بعده بالذاتيات. وبعد ذلك إما أن ينقسم الشئ إلى الأشخاص أو إلى فصول عرضية، كالكاتب والأمي والمحترف والغاصب، وغير ذلك.

فصل في الأجناس العشرة

وأما هذه الأجناس العشرة فمنها الجوهر، وهو كل ما وجود ذاته ليس في موضوع، أي في محل قريب قد قام بنفسه دونه بالفعل، لا بتقويمه. ومنها الكم[1]، وهو الشيء الذي يقبل لذاته المساواة واللامساواة، والتجزي، وهو

(١) الكم في علم ما بعد الطبيعة مقابل للكيف وهو من مقولات العقل الأساسية، ويطلق على جميع المعاني التي يتناولها علم الحساب، وعلم الهندسة، وعلم الميكانيكا كالعدد والمقدار والامتداد والكتلة، والحركة. والكم بهذا المعنى يشمل ما يسميه (بويل) و«لوك» بالكيفيات الأولى بخلاف الكيفيات الثانية، التي لا يلحقها القياس، قال ابن رشد، والكمية منها بالذات، ومنها بالعرض. فالتي بالذات مثل العدد وسائر تلك الأنواع التي عددت، والتي بالعرض، مثل السواد والبياض فإنه يلحقها التقدير من جهة ما هما في العظم.
راجع ما بعد الطبيعة ص ٨.

إما أن يكون متصلاً إذ يوجد لإجزائه بالقوة حد مشترك تتلاقى عنده وتتحد به، كالنقطة للخط. وإما أن يكون منفصلاً لا يوجد لأجزائه ذلك بالقوة، ولا بالفعل كالعدد. والمتصل قد يكون ذا وضع، وقد يكون عديم الوضع. وذو الوضع هو الذي يوجد لأجزائه إتصال وثبات، وإمكان أن يشار إلى كل واحد منها أين هو من الآخر، فمن ذلك ما يقبل القسمة في جهة واحدة وهو الخط. ومنها ما يقبل في جهتين متقاطعتين على قوائم وهو السطح. ومنه ما يقبله في ثلاثة جهات قائم بعضها على بعض، وهو الجسم والمكان أيضاً ذو وضع لأنه السطح الباطن من الحاوي. وأما الزمان فهو مقدار للحركة إلا أنه ليس له وضع، إذ لا توجد أجزاؤه معاً. وإن كان له إتصال، إذ ماضيه ومستقبله يتحدان بطرف هو الآن. وأما العدد فهو بالحقيقة الكم المنفصل.
ومن المقولات العشر الإضافة. وهو المعنى الذي وجوده بالقياس إلى شيئ آخر، وليس له وجود غيره. مثل الأبوة بالقياس إلى البنوة. لا كالأب فان له وجوداً يخصه كالإنسانية. وأما الكيف فهو كل هيئة قارة في جسم لا يوجب إعتبار وجودها فيه نسبة للجسم إلى خارج، ولا نسبة واقعة في أجزائه، ولا لجملته اعتبار يكون به ذا جزء مثل البياض والسواد. وهو إما أن يكون مختصاً بالكم من جهة ما هو كم، كالتربيع بالسطح، والاستقامة بالخط، والفردية بالعدد. وإما أن لا يكون مختصاً به. وغير المختص به إما أن يكون محسوساً ينفعل عنه الحواس، ويوجد بانفعاله الممتزجات. فالراسخ منه مثل صفرة الذهب وحلاوة العسل تسمى كيفيات انفعاليات. وسريع الزوال منه. وإن كان كيفية بالحقيقة فلا تسمى كيفية[1]، بل إنفعالات؛ لسرعة إستبدالها، مثل حمرة الخجل، وصفرة الوجل. ومنها ما لا تكون محسوسة. وهذا إما أن يكون إستعدادات إنما تتصور في النفس بالقياس إلى كمالات. فان كان إستعداداً للمقاومة وإباء للانفعال، سمي قوة طبيعية، كالمصحاحية والصلابة. وإن كان إستعداداً لسرعة الإذعان والانفعال، سمي لا قوة طبيعية مثل المراضية

(١) قوله: فلا تسمى كيفية الخ فيه تأمل ولعله أراد أنه يكون ألا يكون كيفية وأن يكون وسطاً بين الكيف والانفعال وإن كان عند التحقيق الدقيق كيفاً إلا أنه من أضعف أقسام الكيفيات (١ - ع)

واللين. وإما أن يكون في أنفسها كمالات لا يتصور أنها استعدادات لكمالات أخرى، ويكون مع ذلك غير محسوسة بذاتها. فما كان منها ثابتاً، سمي ملكة، مثل العلم والصحة. وما كان سريع الزوال، سمي حالاً مثل غضب الحليم، ومرض المصحاح. وفرق بين الصحة والمصحاحية. فان المصحاح قد لا يكون صحيحاً، والممراض قد يكون صحيحاً. ومن جملة العشرة الأين[١]، وهو كون الجوهر في مكانه الذي يكون فيه، ككون زيد في السوق. ومتى. وهو كون الجوهر في زمانه الذي يكون فيه، مثل كون هذا الأمر أمس. والوضع، وهو كون الجسم بحيث تكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الانحراف والموازاة بالقياس إلى الجهات. وأجزاء المكان إن كان في مكان؛ مثل القيام والقعود. وهو في المعنيين غير الوضع المذكور في باب الكم، والملك. ولست أحصله، ويشبه أن يكون كون الجوهر في جوهر آخر يشمله، وينتقل بانتقاله مثل التلبس والتسلح. والفعل، وهو نسبة الجوهر إلى أمر موجود منه غير قار الذات، بل لا يزال يتجدد ويتصرم، كالتسخين والتبريد. والانفعال، وهو نسبة الجوهر إلى حالة فيه بهذه الصفة، مثل التقطع والتسخن.

فصل في مشاركات الحد والبرهان

إنا كما لا نطلب العلة «بلم» إلا بعد مطلب «هل»[٢]، كذلك لا نطلب الحقيقة «بما» إلا بعد «هل»، وعن كل واحد منهما جواب. لكن الحقيقي من

---

(١) أين سؤال عن مكان، فإذا قلت: أين زيد، فإنما تسأل عن مكانه وهو إحدى مقولات أرسطو، اطلقه الفلاسفة على المحل الذي ينسب إليه الجسم. قال الغزالي: من الأين ما هو أين بذاته ومنه ما هو مضاف فالذي هو أين بذاته كقولنا: زيد في الدار أو في السوق، وما هو أين بالاضافة فهو مثل فوق، وأسفل، ويمنة ويسرة، وحول ووسط، وما بين وما يلي، وعند، ومع، وعلى وما أشبه ذلك ولكن لا يكون للجسم أين مضاف مالم يكن أين بذاته. راجع معيار العلم ص ٢٠٧ وقال ابن رشد: ومثال ذلك أن الأين كما قيل هو نسبة الجسم الى المكان، فالمكان مأخوذ في حده الجسم ضرورة، وليس من ضرورة حد الجسم أن يؤخذ في حده المكان ولا هو من المضاف.

راجع مختصر ما بعد الطبيعة ص٨

(٢) سبق الحديث عنه في كلمة وافية

الجواب عن «لم» هو الجواب بالعلة الذاتية، فيتفق هذان المطلبان في أمرين في كون كل منهما إنما يكون بعد «هل». وفي الجواب إذا كان الجواب عن «لم» بالجواب الحقيقي. فإن العلة الذاتية مقومة للشيء. فهي إذاً داخلة في الحد وفي جواب ما هو، فيتفق إذاً الداخل في الجوابين. مثاله: لم انكسف القمر؟ فنقول: لأنه توسط بينه وبين الشمس الأرض، فانمحا نوره. ثم نقول: ما كسوف القمر؟ فنقول: هو إنمحاء نور القمر لتوسط الأرض. لكن هذا الحد الكامل للكسوف لا يكون عند التحقيق حداً واحداً في البرهان، بل حدين. أي لا يكون جزءاً من مقدمة في البرهان، بل جزئين. فالذي يحمل منهما على الموضوع في البرهان أولاً وهو الحد الأوسط يكون في الحد محمولاً بعد الأول. والذي يحمل في البرهان ثانياً يكون في الحد محمولاً أولاً، لأنك تقول في البرهان: إن القمر قد توسط الأرض بينه وبين الشمس وكل مستضيء من الشمس يتوسط بينهما الأرض ينمحي ضوؤه، فينتج أن القمر يمحى ضوؤه. ثم نقول: والمنمحي ضوءه منكسف. فالقمر إذاً منكسف. فأولاً حملت التوسط ثم الانمحاء. وفي الحد التام تورد أولاً الانمحاء، ثم التوسط؛ لأنك تقول: إن إنكساف القمر هو انمحاء ضوئه لتوسط الأرض بينه وبين الشمس. فإن جعلت كل واحد من توسط الأرض وانمحاء الضوء حداً على حدة، واتفق إذاً أن كان مميزاً، فكان حداً ما، وإن لم يكن تاماً، سمي الذي يكون منهما الحد الأوسط في القياس حداً هو مبدأ برهان، كما نقول في مثال آخر: إن الرعد صوت انطفاء النار في الغمام. أو: الغضب شهوة الانتقام. ويسمى الذي يكون منهما حداً أكبر حداً هو نتيجة برهان، كقولك: إن الكسوف إنمحاء ضوء القمر. والغضب غليان دم القلب. فهذا إنما يتفق إذا كان بعض أجزاء الحد التام علة للجزء الآخر. فإن إقتصر على العلة[1]،

(١) العلة: لغة عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل ومنه سمي المرض علة، وهي ما يتوقف عليه الشيء، وفي التلويح: ما يثبت به الشيء، وعند الأصولي: ما يجب به الحكم، وكل من العلة والسبب قد يفسر بما يحتاج إليه الشيء فلا يتغايران، وقد يراد بالعلة المؤثر، وبالسبب ما يفضي إلى الشيء في الجملة أو ما يكون باعثاً عليه فيفترقان. وقال بعضهم: السبب ما يتوصل به إلى الحكم من غير أن يثبت به، والعلة ما يثبت الحكم بها وكذا الدليل

كتوسط الأرض، كان الحد يسمى مبدأ برهان. وإن اقتصر على المعلول كالانمحاء، كان الحد يسمى نتيجة برهان. والحد التام مجموعهما مع الجنس.

فصل في أقسام معنى الحد

والحد يقال بالتشكيك على خمسة أشياء، فمن ذلك الحد الشارح لمعنى الإسم، ولا يعتبر فيه وجود الشيء. فإن كان في وجود الشيء شك، أخذ الحد أولاً على أنه شارح للاسم، كتحديد المثلث المتساوي الأضلاع في افتتاح كتاب أوقليدس(1). فإذا صح للشيء وجود، علم حينئذ أن الحد لم يكن بحسب الاسم فقط. ويقال حد لما كان بحسب الذات. فمنه ما هو نتيجة برهان. ومنه ما هو مبدأ برهان. ومنه حد تام مجتمع منهما. ومنه ما هو حد لأمور لا علل لها ولا أسباب. أو أسبابها وعللها غير داخلة في جوهرها مثل تحديد النقطة والوحدة والحد. وما أشبه ذلك. فإن حدودها لا بحسب الاسم فقط، ولا مبدأ برهان، ولا نتيجة برهان، ولا مركب منهما.

فصل في أقسام العلل(2) وبيان دخولها في الحد والبرهان

يقال علة للفاعل، ومبدأ الحركة، مثل النجار للكرسي، والأب للصبي. ويقال: علة للمادة، وما يحتاج الشيء إلى أن يكون حتى يقبل ماهيته مثل الخشب ودم الطمث. ويقال: «علة»، للصورة، وكل شيء مكون. فإنه

= فإنه طريق لمعرفة المدلول بسببه تحصل المعرفة، والعلة عند غير الأصولي: ما يحتاج إليه سواء كان المحتاج الوجود أو العدم أو الماهية عند العامة.

(1) اقليدس المهندس النجار الصوري ـ وهو ابن نوقطرس بن برنيقس المظهر للهندسة المبرز فيها ويعرف بصاحب جو مطريا واسم كتابه في الهندسة باليوناني الاسطروشيا ومعناها أصول الهندسة. حكيم قديم العهد يوناني الجنس شامي الدار صوري البلد نجار الصنعة له يد طولى في علم الهندسة وكتابه المعروف بكتاب الأركان هذا اسمه بين حكماء يونان وسماه من بعده الروم (الاستقصات) وسماه الاسلاميون الأصول ـ هو كتاب جليل القدر عظيم النفع أصل في هذا النوع، وله كتاب المفروضات، وكتاب المناظر وكتاب تأليف اللحون وغير ذلك.

(2) سبق الحديث عنها في كلمة وافية

ما لم تقترن الصورة بالمادة لم يتكون الشيء. ويقال: «علة» للغاية، والشيء الذي لأجله الشيء مثل الكن للبيت. وكل واحدة من هذه إما قريبة كالعفونة للحمى، وإما بعيدة كالسدة، وإما بالقوة، وإما بالفعل. وإما خاصة كالبناء للبيت. وإما عامة كالصانع له، وإما بالذات مثل السقمونيا يسخن بذاته. وإما بالعرض مثل السقمونيا يبرد لأنه يزيد المسخن، أو شرب الماء البارد يسخن لأنه يجمع المسخن. وإنما يجب أن يعطي في البراهين العلة التي بالذات الخاصة القريبة التي بالفعل حتى ينقطع سؤال اللم. وإلا فهو بعد ثابت. والعلل الأربع قد تقع حدوداً وسطى في البراهين لإنتاج قضايا محمولاتها أعراض ذاتية. والعلة بالفعل هي ما تستلزم وجود المعلول بالفعل كالصورة والغاية. وأما العلة الفاعلية والقابلية فلا يجب من وضعهما وضع المعلول وإيجابه ما لم يقرن بذلك ما يدل على صيرورتها علة بالفعل، مثل إقتران انفعال الأفيون[1] عن الحرارة الغريزية التي في الأبدان بالقوة المبردة التي فيه. فإنه حينئذ يجب عن قوته التبريد. وذلك في كثير من المواد. ولكن كثير من الأمور الطبيعية يلزم عن اقتران موادها بفواعلها أن يوجد المعلول ضرورة، بل هذا في كلها، وفي كثير منها لا يوجد مادتها على الطباع التي يجب إلا ويوجد الكائن، كنطفة الإنسان، وكأنه لا فرق بين القسمين. وهذه الضرورة لا تمنع أن تكون لغاية كما سنوضح في العلوم. فلا يمتنع إذاً استعمال الغاية في براهينها، وفي براهين ما لم تكن هكذا من الكائنات الغير الطبيعية، لا مانع البتة عن إستعمال الغاية، بل لا بد منها بحيث يكون المعلول إنما يجب باجتماع الفاعل والقابل معاً. فإن الواحد منهما لا يكفي حداً أوسط ما لم يجتمعا. فإنا نقول مثلاً: لم كانت الأسنان الطواحن عريضة؟ فنقول: لأن المادة كانت تامة

(١) الأفيون: هو عصارة تجنى من تشقيق ثمر الخشخاش وهو المعروف (بأبي النوم) وله أنواع كثيرة على حسب البلاد التي يجلب منها والمستعمل في الطب لتسكين الآلام والتنويم هو المجلوب من أزمير ومن أصوله المورفين والكودبين والناركوتين.
والأفيون: من السموم القاتلة فلا يجوز تعاطيه إلا بأمر الطبيب وبمقادير دنيئة جداً وقد انتشرت عادة استعماله في الصين والهند وتركيا، ومصر فيبلع أو يدخن به لإحداث خدر وتفريح ويستعمل في أوربا للانتحار.
راجع دائرة معارف القرن العشرين ١: ٤٣١

الاستعداد لذلك. ونقول أيضاً: الأضراس أريد منها الطحن، وكل ما يراد منه الطحن يعرض. وأما الصورة المادية فلا يحتاج إلى شرط في إدخالها حداً أوسط. وكأن الغاية في أكثر الأمر تفيد اللم المجرد، دون الأن. وقد يجتمع في الشيء علل فوق واحدة، وحتى الأربعة كلها. وقد يكون لبعض الأشياء بعض العلل دون بعض. فلذلك لا يدخل في حدود التعليمات ولا براهينها علة مادية. فقد قلنا في العلل ودخولها في البراهين. وأما دخولها في الحدود، فكما أوضحنا من أن العلل الذاتية مقومة. وإذا كان للشيء علة مساوية أو أعم، وكانت ذاتية، فدخولها ظاهر. وأما العلل التي هي أخص من الشيء مثل أن للحمى عللاً كالعفونة وكالحركة العنيفة للروح، أو إشتعال من غير عفونة. وللصوت أيضاً إنطفاء نار وإنكسار قمقمة، وقرع بعصا، وما أشبه ذلك. فليس شيء منها يدخل في الحد ويدخل في البرهان. وأما في الحد فيطلب الشيء الجامع لها إن وجد، مثل القرع المقاوم لجميع ذلك، فيكون هو العلة التي تدخل في الحدود. وأما العلل الخاصية فلحدود أنواع الشيء مثل إنطفاء النار لحد الرعد، لا الصوت المطلق. وقد يحد الشيء بجميع علله الأربع إن كانت له وكانت ذاتية، كمن يحد القدوم بأنه آلة صناعية من حديد شكلها كذا ليقطع به الخشب نحتاً. فالآلة جنس، والصناعية تدل على المبدأ الفاعل، والشكل على الصورة، والنحت على الغاية، والحديد على المادة. وفي هذه الأبواب كلام طويل لا يليق بالمختصرات.

فصل في دفع توهم الدور المحال من ترتب في الطبيعة يوهم ذلك

واعلم أن في الكائنات أموراً بعضها علل لبعض في الدور[1]. فكذلك

(١) الدور: هو توقف كل واحد من الشيئين على الآخر، فالدور العلمي: هو توقف العلم بكل من المعلومين على العلم بالآخر. والإضافي المعي: هو تلازم الشيئين في الوجود بحيث لا يكون أحدهما إلا مع الآخر، والحكمي: الحاصل بالاقرار كأخ أقر بابن للميت ثبت نسبة ولا

القياسات التي تكون منها تدور دوراً، مثل إنه لم كانت السحابة؟ فقيل: لأنه كان بخار. فقيل: لم كان بخار؟ فقيل: لأن الأرض كانت ندية، وفعل فيها الحر. فقيل: لم كانت الأرض ندية؟ فقيل: لأنه كان مطر. ثم قيل: لم كان مطر؟ فقيل: لأنه كان سحاب. فينتج من هذا أنه كان سحاب لأنـه كان سحاب. ومن أوساطه أنه كان سحاب، وإن كان هناك وسائط أخرى. ولكن لا فرق في البرهان الدوري بين أن يكون حد قد وقع مكرراً بلا واسطة بين طرفي تكراره، أو وقع مكرراً، وبين طرفي تكراره وسائط. ولكن المثال الذي أوردناه ليس في الحقيقة دوراً، لأن السحاب الواقـع حد أكـبر، والسحاب الواقع حداً أوسط ليس واحداً بالذات، بل بالنوع. وليس هذا ممـا يجعل القياس دوراً، لأن الدوري هو أن يؤخذ الشيء في بيان نفسه، لا أن يؤخذ مساويه في النوع في بيانه، وهو غيره بالذات.

فصل في كيفية دخول العلل الخاصة في البرهان[1]

العلل هي التي أخص من المعلول. وتكون حدوداً وسطى في البرهان. وهو مثل كون السحاب عن تكاثف الهواء بالبرد، وعن إنعقاد البخار والزلزلة عن حدوث ريح، أو عن انحطاط أعالي وهدة، أو إندفاع سيل في بـاطن الأرض. والرعد عن ريح وعن انطفاء دخان ناري، والحمى عن عفونـة، وعن حرارة روح بلا عفونة، فقد يمكن أن تجتمع لهذه العلل الخاصية معنى عام يكون محمولاً عليها. فيكـون لذلـك أقرب من المعلول. ويكـون علته المساوية له. وقد لا يجتمع لا أنه يذهب الأمر في ذلك إلى غير نهاية. لكنه

= يرث فإن توريثه يؤدي إلى عدم توريث الأخ. والدور المساوي: كتوقف كل من المتضايفين على الآخر وهذا ليس بمحال إنما المحال الدور التقدمي، وهو توقف الشيء بمرتبة أو مراتب على ما يتوقف عليه بمرتبة أو مراتب فإذا كان التوقف في كل واحدة من الصورتين بمـرتبة واحدة كان الدور مصرحاً، وإن كان أحدهما أو كلاهما بمراتب كان مضمراً.

(١) سبق الحديث عنه في كلمة وافية

يقف عند عام، لا واسطة بينه وبين تلك الخواص. ومعلوم أنه لا يمكن حينئذ أن توجد علة مساوية للحد الأكبر. فما كان من العلل الخاصية لا يوجد بينها وبين الحد الأكبر ما هو أعم منها مساو للأكبر. فلا يمكن أن تجعل حدوداً وسطى إلا لموضوعات لها أخص أيضاً من الأكبر، فلا تكون علل وجود الأكبر على الإطلاق. بل علل وجوده للأصغر الأخص. فإن الحمى المطلقة ليست معلولة للعفونة. بل حمى هذا الإنسان، أو حمى أصحاب الغب. وكذلك النوع ليس علة وجود الجنس مطلقاً، بل لما هو تحت النوع[1] من شخص، أو نوع دونه، وما كان يوجد له معنى عام. فإن حمل الأكبر على الحدود الوسطى التي هي أخص، لا يكون أولا، ولكن بتوسط العام، مثل أن هذه الشجرة ينتثر ورقها وهي تينة، وأخرى وهي خروع، وأخرى وهي كرم. وتكون العلة لانتثار الورق فيها جمود رطوبتها وانفشاشها. ولكن ليس لهذه الوسطيات الخاصية التي هي تينة وخروع وكرم أولا. ولكن العريض الورق والتينة والكرمة والخروع عريضة الأوراق بلا واسطة وأما أنها تجمد رطوبتها، أو تنفش رطوبتها. فليس لأنها تينة أو خروع أو كرمة بلا واسطة، بل لأنها عريضة الورق، وهي تنتثر ورقها، لا لأنها تلك، ولا لعرض الورق، ولكن لانفشاش الرطوبة وجمودها. فقد بان أين ينعكس الحد الأوسط الذي هو العلة على الأكبر المعلول، وأين لا ينعكس.

فصل في شرح ألفاظ يجب التنبه لمعانيها

الظن الحق هو رأي في شيء أنه كذا، ويمكن أن لا يكون كذا. والعلم إعتقاد بأن الشيء كذا. وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا، وبواسطة توجبه. والشيء كذلك. وقد يقال لتصور الماهية بتحديد. والعقل إعتقاد بأن الشيء كذا، وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا طبعاً بلا واسطة، كاعتقاد المبادئ الأولى

(١) النوع: في اللغة الصنف من كل شيء، تقول: ما أدري على أي نوع هو، أي وجه.
والنوع في علم الحياة: مجموع أفراد يتمثل فيهم نموذج مشترك، ويكون هذا النموذج محدداً وثابتاً ووراثياً بحيث لا يمكن في المرحلة الحاضرة من التطور أن يتم بينه وبين نموذج نوع آخر تهجين دائم. أما النوع الواحد فإن تهجين أفراده منتج دائماً.

للبراهين. وقد يقال لتصور الماهية بذاتها، بلا تحديدها، كتصور المبادئ الأولى للحد. والذهن قوة للنفس معدة نحو اكتساب العلم. والذكاء قوة استعداد للحدس[1]. والحدس حركة إلى إصابة الحد الأوسط إذا وضع المطلوب أو إصابة الحد الأكبر إذا أصيب الأوسط. وبالجملة سرعة الإنتقال من معلوم إلى مجهول كمن يرى تشكل إستنارة القمر عند أحوال قربه وبعده عن الشمس فيحدس أنه يستنير من الشمس.

فصل في بيان وجوه الغلط في الأقوال الشارحة

وههنا مواضع يجب أن يراعى الاحتراز منها في الحدود، فتعرف حتى لا يقع باغفالها سهو.

فمن ذلك ما يقع في جانب الجنس، ومنه ما يقع في جانب الفصل. ومنه ما هو مشترك. وهذا المشترك هو أيضاً مشترك للحد الناقص والرسم. فمن الخطأ في الجنس أن يوضع الفصل مكانه، كقول القائل: إن العشق إفراط المحبة. وإنما هو المحبة المفرطة.

ومن ذلك أن توضع المادة مكان الجنس، كقولهم للكرسي إنه خشب يجلس عليه. وللسيف أنه حديد يقطع به. فإن هذين الحدين قد أخذ فيهما المادة مكان الجنس. ومن ذلك أن يؤخذ الهيولى التي عدمت، وليست الآن موجودة مكان الجنس، كقولهم للرماد أنه خشب محترق. وهو ليس الآن خشب، بل كان خشباً. ومن ذلك أخذهم الجزء مكان الجنس في حد الكل، كقولهم: إن

(1) الحدس في اللغة: الظن والتخمين، والتوهم في معاني الكلام والأمور والنظر الخفي، والضرب والذهاب في الأرض على غير هداية، والرمي والسرعة في السير، والمضي على غير استقامة. والحدس الذي اصطلح عليه الفلاسفة القدماء مأخوذ من معنى السرعة في السير. وقال الجرجاني: الحدس: هو سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب. وقال التهانوي: الحدس هو تمثل المبادئ المرتبة في النفس دفعة من غير قصد واختيار سواء بعد طلب أو لا، فيحصل المطلوب.
والحدس عند بعض الاشراقيين: هو ارتقاء النفس الإنسانية إلى المبادئ العالية حتى تصبح مرآة مجلوة تحاذي شطر الحق فتمتلي من النور الإلهي الذي يغشاها من دون أن تنحل فيه انحلالاً تاماً ويسمى هذا الامتلاء من النور الإلهي كشفاً روحياً أو إلهاماً.

العشرة خمسة وخمسة. وأورد في التعليم الأول لهذا مثال آخر، وهو قولهم: إن الحيوان جسم ذو نفس. وفي تحقيق ذلك بحث دقيق(١). ومن ذلك أن توضع الملكة مكان القوة. والقوة مكان الملكة. وذلك في الأجناس المقدمة في أجزاء الحدود، كقولهم: إن العفيف هو الذي يقوى على اجتناب اللذات الشهوانية. إذ الفاجر يقوى أيضاً ولا يفعل فقد وضع إذاً القوة مكان الملكة(٢) لاشتباه الملكة بالقوة لأن الملكة قوة ثابتة. وكقولهم: إن القادر على الظلم هو الذي من شأنه وطباعه النزوع إلى إنتزاع ما ليس له من يد غيره، فقد وضع الملكة مكان القوة، لأن القادر على الظلم قد يكون عادلاً ولا يظلم، ولا تكون طباعه هكذا. ومن ذلك أن تأخذ اسماً مستعاراً أو مشتبهاً، كقول القائل: إن الفهم موافقة، وإن النفس عدد. ومن ذلك أن تضع شيئاً من اللوازم مكان الأجناس كالواحد والموجود. ومن ذلك أن تضع النوع مكان الجنس، كقولك: إن الشر هو ظلم الناس، والظلم نوع من الشر. وأما من جهة الفصل فأن تأخذ اللوازم مكان الذاتيات. وأن تأخذ الجنس مكان الفصل. وأن تحسب الانفعالات فصولاً. والانفعالات إذا اشتدت، بطل الشيء. والفصول إذا اشتدت، ثبت الشيء وقوي. وأن تأخذ الأعراض فصولاً للجواهر، وأن تأخذ فصول الكيف غير الكيف، وفصول المضاف غير المضاف لا ما إليه الإضافة. وأما القوانين المشتركة فمثل أن تعرف الشيء بما هو

(١) قوله بحث دقيق إنما قال ذلك لتوقفه على معرفة الماهية بشرط لا والماهية لا بشرط والماهية بشرط وخلاصة التحقيق أن الجسم إن أخذ بشرط أي بشرط عدم دخول فصل ما من فصول الأنواع التي تحته كان جزءاً أو مادة ولم يجز دخوله في حد الحيوان وإن أخذ لا بشرط على أنه يجوز أن يكون أي نوع كان من الأنواع التي تحته فهو جنس ويجب دخوله في الحد.

(٢) الملكة: صفة راسخة في النفس، أو استعداد عقلي خاص لتناول أعمال معينة بحذق ومهارة مثل الملكة العددية، والملكة اللغوية، ويرادفها القوة، والقدرة، والاستعداد الدائم. وتطلق الملكة أيضاً على ما يقابل العدم أو على ما يقابل الحال فإذا أطلقت على ما يقابل العدم دلت على الوجود، وإذا أطلقت على ما يقابل الحال دلت على الكيفية الراسخة. والملكة عند معظم الفلاسفة: هي القدرة على الفعل أو الترك، وقد عني الفلاسفة منذ القدم بتصنيف ملكات النفس فقال أفلاطون: إن النفس ثلاث نفوس: نفس عاقلة، ونفس غضبية، ونفس شهوانية وقال أرسطو: النفس منها الغاذية، ومنها الحساسة، ومنها المحركة، ومنها الناطقة. وذهب بعض المتأخرين إلى أن ملكات النفس ثلاث: وهي الحساسية والعقل، والإرادة.

أخفى، كمن حد النار بأنها جسم شبيه بالنفس، والنفس أخفى من النار. ومثل أن يحد الشيء بما هو مساو له في المعرفة، أو متأخر عنه في المعرفة. مثال المساوئ له في المعرفة قولهم: إن العدد كثرة من الآحاد. والعدد والكثرة شيء واحد. فهذا قد أخذ نفس الشيء في حده. ومن هذا الباب أن تأخذ الضد في حد الضد، كقولهم للزوج: عدد يزيد على الفرد بواحد. ثم يقـولون: الفرد عدد ينقص عن الزوج بواحد. وكذلك إذا أخذ المضاف في حد المضاف إليه كما فعل فرفوريوس(١)، إذ حسب أنـه يجب أن يأخـذ الجنس في حد النوع، والنوع في حد الجنس، ولم يدر ما في ذلك من الغلط، وما في ظنه ذلك من السهو. وما عن الاضطرار إلى ذلك من المندوحـة. وما في تفهم حقيقة الحد الذي استعمله على الوجه الواجب من البعد عن اعـتراض ما أورده من الشبهة. وأما المتقابلات بحسب السلب والعدم، فلا بد من أن يؤخذ الموجب والملكة في حديهما من غير عكس. وأما الذي يأخذ المتأخر في حد الشيء، فكقولهم: الشمس كوكب يطلع نهاراً، ثم النهار لا يمكن أن يحد إلا بطلوع الشمس، لأنه زمان طلوع الشمس. وكذلـك التحديـد المشهور للكمية بأنها قابلة للمساواة وغير المساواة. وللكيفية بأنها قابلة للمشابهة وغير المشابهة. فهذا وما أشبهه من المعاني الصارفة عن الإصابة في الحدود.

فصل في إبانة المواضع المغلطة للباحث

نقول: إن أفعال السـوفسطائيـة(٢) إما في القيـاس المطلوب بـه إنتاج

---

(١) هو فرفوريوس من أهل مدينة صور من ساحل الشام وقيل كان اسمه أمونيوس، وكان بعد زمن جالينوس وله النباهة في علم الفلسفة والتقدم في معرفة كلام أرسطوطاليس وقد فسر من كتبه الكثير، وذكروا سبب الخلل الداخل فيهم ذلك وقال: كلام الحكيم يحتاج إلى مقدمة قصّر عن فهمها طلبة زماننا لفساد أذهانهم، وشرع في تصنيف كتاب ايساغوجي، فأخذ منه وأضيف إلى كتب أرسطوطاليس وجعل أولاً لها وسار مسير الشمس إلى يومنا هذا.

(٢) السوفسطائي: هو المنسوب الى السفسطة، وقد أطلق هذا اللفظ في الأصل على الحاذق في إحدى الصناعات الميكانيكية ثم اطلق على الحاذق في الخطابة أو الفلسفة، ثم اطلق بعد ذلك=

الشيء، وإما في أشياء خارجة عن القياس مثل تخجيل الخصم وترذيل قوله والاستهزاء به، وقطع كلامه، والاغراب عليه في اللغة، واستعمال ما لا مدخل له في المطلوب، وما يجري مجرى ذلك، وهي عشرة ولا حاجة لنا إلى ذكرها. وأما اللواتي في القياس المطلوب به إنتاج الشيء فإنا نذكرها.

فصل في المغلطات في القياس

إن هذه المغلطات إما أن تقع في اللفظ، وإما أن تقع في المعنى. وإما أن تقع في صورة القياس، وإما أن تقع في مادته. وإما أن تكون غلطاً. وإما أن تكون مغالطة. ونحن نعلم أنه إذا ترتبت الأقاويل القياسية ترتيباً على شكل من الأشكال. وكان هناك أجزاء أولى متمايزة. أعني الحدود، وأجزاء ثواني متمايزة، أعني المقدمات. وكان الضرب من الشكل منتجاً، والمقدمات صادقة، وغير النتيجة. وأعرف منها أن ما يلزم عنه لزوماً حقاً. فإذاً القول الذي لا يلزم عنه الحق. أعني القياس السوفسطائي إما أن لا يكون ترتيبه بحسب شكل من الأشكال، أو لا يكون بحسب ضرب منتج، أو لا تكون هناك الأجزاء الأول، أو الأجزاء الثوني متمايزة. وأما أن لا تكون المقدمات صادقة. وإما أن لا تكون غير المطلوب. وإما أن لا تكون أعرف منه. فأما الأول فهو إما أن لا يكون تأليفه من أقاويل جازمة، أو يكون من جازم واحد فقط، أو يكون من جوازم فوق واحد، إلا أنها عادمة للاشتراك التأليفي. وذلك على وجهين: إما أن يكون عدمها للاشتراك في الحقيقة والظاهر جميعاً. وإما أن يكون في الحقيقة فقط، ولها في الظاهر اشتراك. فإن كان لها في

= تبدلاً على كل دجال مخادع. قال (بروشار) لقد كان السوفسطائيون القدماء يدعون انهم يستطيعون أن يبرهنوا على النظريات المتناقضة بأدلة منطقية متساوية، وما أكثر ما يفعل الناس ذلك في أيامنا هذه بتأثير أهوائهم ومصالحهم إلا أنهم يفعلونه بغير علم، والسوفسطائية: جملة من النظريات أو المواقف العقلية المشتركة بين كبار السوفسطائيين (كبروتاغوراس) (وغورجياس) و(بروديكوس) و(هيبياس) وغيرهم

راجع كشاف اصطلاحات الفنون

الظاهر إشتراك، فهناك[1] لفظ يفهم منه معان فوق واحدة، فيكون إما بحسب بساطته وإما بحسب تركيبه. وإذا كان بحسب بساطته، فإما أن يكون لفظاً مشتركاً، وهو الواقع على عدة معان ليس بعضها أحق به من بعض، كالعين الواقع على ينبوع الماء. وعلى آلة البصر والدينار. ومن جملة ذلك ما قد يسمى لفظاً مشككاً، وهو المتناول للشيء، وضده، كالحليل والناهل. وإما أن يكون لفظاً مشابهاً، وهو الواقع على عدة متشابهة الصورة، مختلفة في الحقيقة، لا يكاد يوقف على تخالفها، كالناطق الواقع على الإنسان، والفلك والملك، والحي الواقع على الإله والإنسان والنبات، وكل ما له نمو وحركة في جوهره. وإما لفظاً منقولاً، وهو الواقع على عدة بمعان عدة، ولكن وقوعه على أحدها أقدم على أن المتأخر مسمى به على الحقيقة، كلفظة المنافق[2]، والفاسق،[3]، والكافر. ولفظه الصوم، والصلاة. وإما لفظاً مستعاراً وهو الذي أخذ الشيء من غيره، من غير أن ينقل في اللغة. فجعل إسماً له على الحقيقة. وإن كان في الحال يراد به معناه، كقول القائل: إن الأرض أم للبشر. وإما لفظاً مجازاً، وهو الذي يطلق في الظاهر على الشيء، والمطلق به عليه في الحقيقة غيره، كقول القائل: سل القرية. أي: أهلها. وربما كان اللفظ المشترك ليس لاشتراك هذه الأحوال في جوهره. بل في صيغته وأحواله. كاللفظ المشترك بين الفاعل والمفعول، والذكر والأنثى، وما جرى مجراه. ولهذا ظن بعض ضعفاء الظن أن الهيولى الأولى قد يستحق أن يقال: إنها تفعل فعلاً ما، لأنها قابلة للتأثير. والقبول فعل. وأما الذي يكون

---

(١) في (ب) فهو بدلاً من (فهناك)

(٢) النفاق: هو الدخول في الشرع من باب والخروج عنه من باب وعلى ذلك نبه الله بقوله: **﴿إن المنافقين هم الفاسقون﴾** (سورة التوبة، آية ٦٧) أي الخارجون عن الشرع وجعل الله المنافقين شراً من الكافرين فقال: **﴿إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار﴾** (سورة النساء، آية ١٤٥) ومنه نافقاء اليربوع.

(٣) فسق فلان خرج من جحر الشرع وذلك من قولهم فسق الرطب إذا خرج عن قشره، وهو أعم من الكفر. والفسق يقع بالقليل من الذنوب وبالكثير لكن تعورف فيما كان كثيراً، وأكثر ما يقال الفاسق لمن التزم حكم الشرع وأقر به ثم أخل بجميع أحكامه أو ببعضه. قال تعالى: **﴿ففسق عن أمر ربه﴾** (سورة الكهف آية ٥٠) وقال: **﴿وأكثرهم الفاسقون﴾** (سورة آل عمران، آية ١١٠).

بحسب التركيب فقد يكون لاستناد حروف النسق إلى أشياء مختلفة، كقول القائل: كل ما علمه الحكيم(١) فهو كما علم. فإن المعطوف بالفاء هو ههنا ينعطف على كل ما(١) وعلى الحكيم. وبحسبه يختلف المعنى. وقد يكون لتغيير الترتيب الواجب، ويكون لمواضع الوقف والإبتداء. وقد يكون لاشتباه حروف النسق أنفسها، ودلالتها على معاني عدة في النسق. ولهذا قد يصدق الشيء مجتمعاً، فيظن أنه قد يصدق مفترقاً، فيقال: إن الخمسة زوج وفرد معاً، إذ هي ثلاثة وإثنان. فينتقل الوهم إلى أن الخمسة زوج، والخمسة أيضاً فرد. والسبب فيه إشتباه دلالة الواو. فإنه قد يدل على جمع الأجزاء، وقد يدل على جمع الصفات. ويصدق الشيء متفرقاً، ولا يصدق مجتمعاً، كقول القائل: زيد طبيب. ويكون جاهلاً في الطب. وزيد بصير. ويكون كذلك في الخياطة. فإذا قيل: زيد بصير طبيب، أفهم الغلط لاشتباه الحال بين إشتراك البصر في الطب بحسب هذا اللفظ، وبين إنفراده، بنعت زيد. وأما السبب الثاني وهو عدم التمايز في أجزاء القول القياسي. فإنه لا يتهيأ فيما تكون الأجزاء الأولى فيه بسائط، بل فيما يكون فيه ألفاظاً مركبة. ثم ينقسم قسمين. فإما أن يكون أجزاء المحمول والموضوع متمايزة في الوضع، ولكن غير متمايزة في الاتساق. وإما أن لا تكون متمايزة في الوضع، فيكون هناك شيء هو من الموضوع، فيوهم أنه من المحمول. أو من المحمول فيوهم أنه من الموضوع. مثال المتمايزة في الوضع دون الاتساق قول القائل: كل ما علمه الفيلسوف فهو كما علمه. والفيلسوف يعلم الحجر، فهو إذاً حجر. ومثال الغير المتمايز في الوضع قول القائل: الإنسان بما هو إنسان إما أن يكون أبيض أو لا يكون

(١) الحكيم: صاحب الحكمة، ويطلق على الفيلسوف، والعالم والطبيب وعلى صاحب الحجة القطعية المسماة بالبرهان، وهو الذي يعرف ما يمكن أن يعلم، وما يجب أن يفعل. والحكيم من أسماء الله تعالى وقد سمي القرآن الكريم بالذكر الحكيم، لأنه الحاكم للناس وعليهم، ولأنه محكم لا اختلاف فيه، ولا اضطراب، والحكماء السبعة، هم «طالس وبيتاكوس، وبياس، وصولون، وكليوبول، وميزون وشيلون» راجع كتاب بروتاغوراس لأفلاطون ٣٤٣. والحكيم: هو الذي يجمع بين العلم والأخلاق المثالية، إما مطلقاً كالحكيم الرواقي أو الإنسان الكامل وإما نسبياً كالحذر الذي يأخذ في أمور بالجزم فلا ينقاد للشهوات، ولم يغتر بطيب الأماني.

أبيض. فقوله: «بما هو إنسان» يشكك أهو جزء من الموضوع أو من المحمول، فلا يبعد أن يقع من هذا وأمثاله مغالطات يصعب حلها. وقد تعرض هذه المغالطة في جميع أنحاء التركيب المتشابه. وأما الكذب في المقدمات فلا محالة أن الطبع إذا أذعن للكاذب فإنما يذعن بسبب «ما». ولأن له نسبة إلى الصدق في حال، ومن بلغ إلى أن يصدق بأي شيء إتفق بلا سبب، فقد إنخلعت عنه الغريزة البشرية. فإذا ذلك السبب إما في لفظه وإما في معناه. والذي في اللفظ، فيظهر مما سنذكره. وذلك مثل اشتراك معنيين في لفظ يوهم التساوي بينهما في كل حكم. ومثل اشتراك لفظتين في معنى، وافتراقهما في معنى معتبر في اللفظ. فإنه إذا كان ذلك، أوهم ذلك أن الحكم في اللفظتين واحد. وربما كان لإحدى اللفظتين زيادة معنى يتغير به الحكم. ومثال هذا الخمر والسلافة[1]. فإن معنى واحداً قد اشترك فيه هذان الإسمان. ثم للسلافة زيادة معنى. وأما الذي من جهة المعنى، فلا يخلو إما أن يكون الكاذب كاذباً بالكل، وهو الذي لا يصدق الحكم فيه على شيء من موضوعه، ولا في حال من الأحوال، ولا في وقت من الأوقات. وإما أن يكون كاذباً في الجزء. وهو أن يكون الحكم فيه يصدق على شيء من الموضوع أو في وقت أو حال. فإن كان كاذباً في الكل فينبغي أن يكون له شركة مع الصادق في المعنى. وذلك المعنى قد يكون جنسياً أو فصلاً أو اتفاقاً في عرض، أو اتفاقاً في مساواة النسبة. وأنت تعلم أنه قد تكون شركة عامة فيما سوى الفصل والجنس. فإنه قد يكون المشترك فيه عارضاً كلياً للموضوعين. وقد يكون كلياً لأحدهما، وفي بعض الآخر. وقد يكون في بعض كل واحد منهما. والذي لا يصدق لا في الكل فإما أن يكون في بعض الموضوع فقط، أو يكون في كل واحد من الموضوع، ولكن في وقت دون وقت. أو يكون في كل وقت ولكن بشريطة لا على الإطلاق. أو يكون على الإطلاق ولكن بشريطة ما. وتلك

(١) السلاف: ما سال من عصير العنب قبل أن يعصر وتسمى الخمر سلافاً. وسلافة كل شيء عصرته: أوله. والسلفان أولاد الحجل: الواحد سُلَفٌ مثل صُرَدٍ وصردان قال أبو عمرو: ولم نسمع سلفة للأنثى قال الشاعر:

أعالج سِلْفاناً صغاراً تخالهم ... إذا درجوا بُحْرَ الحواصِل حُمَّرَا

الشريطة إما تأليف في القول أو غير التأليف في القول. فإن لم يكن التأليف فيه، فإما أن يكون إفراداً فيه، وإما غير إفراد فيه. وإن كان أيضاً عارضاً لبعض الموضوع فإما طبيعي وإما اتفاقي. وجميع هذا لإيهام العكس. فإنه إذا اتفق ان رأى سيالاً أصفر، وكان مراً. أعني المرة، ثم اتفق أن رأى سيالاً أصفر غيرها ظن أنه مر. ربما كان حلواً كالعسل. وسبب ذلك أنه إذا وجدت المرة مرة، ظن أن كل سيال أصفر مرة إذ كانت المرة سيالة صفراء. وأما الذي يكون من جهة أن المقدمات ليست غير النتيجة فهو البيان الذي يكون بالمصادرة على المطلوب الأول في المستقيم، والمصادرة على نقيض المطلوب في الخلف. وقد أشير إلى ذلك فيما قد سلف. وأما الذي يكون من جهة أن المقدمات ليست بأعرف من النتيجة، فيكون بالأشياء التي تساوي النتيجة في المعرفة والجهالة[1] بها أو بالأشياء التي يتأخر عنها في المعرفة. ويكون سبيلها سبيل القياس الدوري. وقد أشير إلى ذلك فيما سلف ويجتمع من جملة هذا أن جميع أسباب المغالطة في القياس إما لفظى وإما معنوي. واللفظي إما اشتراك في جوهر اللفظ المفرد، أو اشتراك في هيئته وشكله، أو اشتراك يقع بحسب التركيب، لا بحسب لفظ مفرد، أو لأجل صادق مركباً. وقد فصل، فظن صادقاً، أو لأجل صادق تفاريق، وقد ركبت فظن صادقاً. وأما المعنوي فإما أن يكون بالعرض، وإما من جهة سوء اعتبار شروط الصدق في الحمل. واما لعقم القرينة. وإما لإيهام عكس اللوازم، وإما للمصادرة على المطلوب

(١) الجهل نقيض العلم، قال تعالى: ﴿يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف﴾ (سورة البقرة، آية ٢٧٣) يعني الجاهل بحالهم، ولم يرد الجاهل الذي هو ضد العالم، إنما أراد الجهل الذي هو ضد البرة، يقال هو يجهل ذلك، أي لا يعرفه. قال الجرجاني: الجهل هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه، واعترضوا عليه بأن الجهل قد يكون بالمعدوم وهو ليس بشيء والجواب عنه أنه شيء في الذهن. «راجع التعريفات» ويطلق الجهل عند المتكلمين على معنيين الأول: هو الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شأنه أن يكون عالماً فلا يكون ضد العلم، بل مقابلاً له تقابل العدم والملكة. والثاني: هو الجهل المركب وهو اعتقاد جازم غير مطابق للواقع، وإنما سمى مركباً لأنه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه، فهذا جهل أول، ويعتقد أنه يعتقده على ما هو عليه، وهذا جهل آخر قد تركبا معاً وهو ضد العلم.»

راجع كشاف اصطلاحات الفنون
للتهانوي ١/٢٧٨ ـ٢٧٩

الأول. وإما لأخذ ما ليس بعلة علة. وإما لجمع المسائل في مسألة. فلا يتميز المطلوب واحداً بعينه. وقد اقتصرنا لك من علم المنطق على هذا القدر. وقد عرفناك طريق نيل الصواب، وهو القياس البرهاني، والحد الحقيقي، وطريق التحرز من الخطأ. وهو مما عرفناك من المواضع التي يغلط فيها في المقاييس والحدود، ولم نطول المنطق بذكر الأمور الخارجة عن هذين الغرضين، وإن كانت لا تخلو عن نفع. وهي مثل المواضع الجدلية[1] وآلاتها واستعمالها. ومثل المقاييس الخطابية وموادها، وكيفية التصرف فيها. ومثل الأقاويل الشعرية وموادها وأغراضها. فإن أحببت أن تطلع على ذلك فاطلبه من كتابنا الذي يسمى بالشفاء[2].

(تم قسم المنطق من كتاب النجاة ويليه القسم الثاني وهو الطبيعيات).

---

(١) الجدل فن الأصل في الحوار والمناقشة. قال أفلاطون: الجدلي هو الذي يحسن السؤال والجواب. والمتأخرون من فلاسفة اليونان أطلقوا لفظ الجدل على معنيين. الأول: هو القدرة على الاستدلال الصحيح، والثاني: هو المراد المتعلق بإظهار المذاهب وتقريرها. وأما «كنت» فقد اطلق لفظ الجدل على المقاييس الوهمية. قال: إن الجدل هو منطق الظاهر، بخلاف التحليل الذي هو منطق الحقيقة، والجدل عند الماركسيين، هو التوفيق بين مثالية «هيجل» ومادية «ماركس» لأن التطوّر عند «هيجل» هو تطور الفكرة أما عند «ماركس» و«انجلس» فهو تطوّر المادة. والمحمولات الجدلية أربعة: التعريف، والجنس، والخاصة، والعرض، والقياس الجدلي ضد القياس اليقيني.

(٢) سبق الحديث عن كتاب الشفاء في هذا الجزء.

القسم الثاني

في الحكمة الطبيعية

المقالة الأولى من طبيعيات كتاب النجاة

نريد أن نحصر جوامع العلم[1] الطبيعي. والعلم الطبيعي صناعة نظرية. وكل صناعة نظرية فلها موضوع من الموجودات أو الوهميات[2]، فيه ينظر ذلك العلم وفي لواحقه. فللعلم الطبيعي موضوع فيه ينظر وفي لواحقه. وموضوعه الأجسام الموجودة بما هي واقعة في التغير، وبما هي موصوفة بانحاء الحركات والسكونات، وبعض موضوعات العلوم لها مباد وأوائل بها توجد. وموضوع العلم الطبيعي من تلك الجملة. وللعلوم أيضاً مباد وأوائل من جهة ما يبرهن عليها، وهي المقدمات التي تبرهن ذلك العلم، ولا تتبرهن فيه، إما لبيانها، وإما لعلوها عن أن تتبرهن في ذلك العلم، بل إنما تتبرهن في علم آخر، والعلم الطبيعي من تلك الجملة. وليس ولا على واحد من أصحاب العلوم الجزئية إثبات مبادئ موضوع علمه، ولا إثبات صحة المقدمات التي بها يبرهن ذلك العلم، بل بيان مبادئ العلوم الجزئية على صاحب العلم الكلي، وهو العلم الإلهي، والعلم الناظر فيما بعد الطبيعة. وموضوعه الموجود المطلق، والمطلوب فيه المبادئ العامة واللواحق العامة. فلنضع المبادئ الكلية للعلم الطبيعي الذي هو واحد من العلوم الجزئية وضعا.

---

(١) العلم إدراك الشيء بحقيقته وذلك ضربان: أحدهما إدراك ذات الشيء، والثاني الحكم على الشيء بوجود شيء هو موجود له، أو نفي شيء هو منفي عنه، فالأول: هو المتعدي إلى مفعول واحد، نحو ﴿لا تعلمونهم الله يعلمهم﴾ (سورة الانفال، آية ٦٠) والثاني المتعدي إلى مفعولين نحو قوله تعالى: ﴿فإن علمتموهن مؤمنات﴾ (سورة الممتحنة، آية ١٠) وقوله ﴿يوم يجمع الله الرسل﴾ إلى قوله ﴿لا علم لنا﴾ (سورة المائدة آية ١٠٩).

(٢) قوله: أو الوهميات اشارة إلى مواضع العلوم الرياضية.

فصل في المبادئ التي يتقلدها الطبيعي ويبرهن عليها الناظر في العلم الالهي

نقول إن الأجسام الطبيعية مركبة من مادة هي محل، وصورة، هي حالة فيه. ونسبة المادة إلى الصورة نسبة النحاس إلى التمثال. والعام لها كلها من الصور الأقطار الثلاثة، إذ كل واحد من الأجسام يمكن أن تفرض فيه امتداداً أولاً، وامتداداً ثانياً مقاطعاً له على زاوية قائمة، وامتداداً ثالثاً مقاطعاً للامتدادين على زاوية قائمة. والزاوية القائمة هي التي تحدث من تقاطع بعد قائم على بعد ليس ميله إلى إحدى الجهتين أكثر من ميله إلى الأخرى. فهذا معنى كون الجسم ذا أقطار ثلاثة[1]، وإن كان في نفسه شيئاً واحداً. والأقطار التي تكون في الجسم لا تقوم في غير تلك المادة[2] الموضوعة لها بطباعها. والمادة أيضاً لا تتعرى عن البعد الذي فيه نفرض هذه الأقطار. وتلك المادة لا يؤخذ في حدها لا هذا البعد ولا هذه الأقطار على أنه جزء من وجودها. بل هي خارجة عن ذات المادة وإن كانت حالة فيها مقارنة لها. وليس للمادة بذاتها مقدار وقطر. وإذ ليس لها ذلك بذاتها، بل هي مستعدة لقبوله، فلا عجب أن تكون مادة واحدة تقبل حجماً فما فوقه وما دونه، وتنتقل من حجم

---

(١) والجسم في بادئ النظر: هو هذا الجوهر الممتد القابل للابعاد الثلاثة: الطول والعرض، والعمق، وهو ذو شكل ووضع، وله مكان إذا شغله منع غيره من التداخل فيه معه فالامتداد وعدم التداخل هما إذن المعنيان المقومان للجسم ويضاف إليهما معنى ثالث، وهو الكتلة. ويطلق الجسم على الجسد وهو مرادف للروح.

(٢) المادة في اللغة: كل شيء يكون مدداً لغيره، ومادة الشيء أصوله وعناصره التي يتركب منها حسية كانت أو معنوية كمادة البناء، ومادة البحث وللمادة في اصطلاح العلماء عدة معان: فالمادة: هي الجسم الطبيعي الذي نتناوله على حاله أو نحوّله إلى شيء آخر لغاية معينة، والمادة في الاصطلاح الأرسطي أو المدرسي هي المعنى القابل للصورة، ولها بهذا الاعتبار وجهان؛ الأول: دلالتها على العناصر غير المعينة التي يمكن أن يتألف منها الشيء وتسمى مادة أولى أو هيولى. والمادة بالمعنى الديكارتي مقابلة الصورة من جهة وللفكر من جهة أخرى. وتطلق المادة عند ديكارت على معطيات التجربة. والمنطقيون القدماء يطلقون المادة على حالة للقضية في ذاتها غير مصرح بها وهذه الحالة منحصرة في الوجوب والامتناع والامكان، لأن المحمول إما أن يستحيل انفكاكه عن الموضوع فتكون النسبة واجبة وتسمى بمادة الوجوب وأما أن يستحيل ثبوته له فتكون النسبة ممتنعة وتسمى بمادة الامتناع.

الى حجم. وهذا جائز في الوجود. وفي مادة الجسم الطبيعي صور أخر غير الصور الجسمية فلها صور مناسبة لباب الكيف، ولباب الأين، ولغير ذلك. وإذا كان الأمر على هذا فللأجسام الطبيعية إذا أخذت على الاطلاق من المبادئ المقارنة مبدآن فقط. أحدهما: المادة. والآخر: الصورة[1]. ولمواحق الأجسام الطبيعية هي الأعراض العارضة من المقولات التسع. وفرق بين الصور وبين الأعراض. فإن الصور تحل مادة غير متقومة الذات على طبيعة نوعها. والأعراض تحل الجسم الطبيعي الذي تقوم بالمادة والصورة وحصل نوعه. والأعراض بعد المادة بالطبع. والصورة قبل المادة بالعلية. والمادة والصورة قبل العرض بالطبع والعلية. والمبدأ المفارق للطبيعيات ليس هو سبباً للطبيعيات فقط. بل ولمبدأيها المذكورين، وهو يستبقي المادة بالصورة، ويستبقي بهما الأجسام الطبيعية. فإذا هو مفارق الذات للطبيعيات. فليس للطبيعي[2] بحث عن أحواله، كما لا بحث له عن كثير من أحوال المبدأين المقارنين. وللأجسام الطبيعية عن المبدأ المفارق استبقاء لذواتها، واستبقاء لكمالاتها. وكمالاتها إما كمالات أول، وهي التي إذا ارتفعت، بطل ما هي له كمالات. وإما كمالات ثانية لا يؤدي ارتفاعها إلى بطلان الشيء الذي هي له كمالات، بل يؤدي إلى ارتفاع صلاح حالاته. والمبدأ المفارق يستبقي هذه الكمالات الثانية، لا بذاته، بل بتوسط وضع قوى في الأجسام هي كمالات أول، ومبادئ عنها تصدر هذه الكمالات الثانية. ومن الكمالات الثانية للأجسام الطبيعية أفعالها. وبهذه القوى تحصل أيضاً أفعالها. وليس شيء من

---

(١) الصورة في اللغة الشكل، والصفة، والنوع، ولها في عرف العلماء عدة معان، الصورة هي الشكل الهندسي، المؤلف من الأبعاد التي تتحدد بها نهايات الجسم، والصورة هي الصفة التي يكون عليها الشيء، والصورة هي النوع يقال: هذا الأمر على ثلاث صور أي على ثلاثة أنواع.

(٢) الطبيعي: هو المنسوب إلى الطبيعة، وهو ضد المكتسب والارادي، والصناعي، والمفتعل والوضعي، والخارق والمعجز والغيبي، والشرعي.
فإذا كان ضد المكتسب: دل على ما هو متعلق بطبيعة الموجود كالحاجة الطبيعية، والتشويه الطبيعي في الخلق، ويرادفه الخلقي والفطري والوراثي، وإذا كان ضد الإرادي دل على الأفعال التلقائية. كالانتباه الطبيعي، والتنفس الطبيعي. وإذا كان ضد الصناعي دل على الأشياء التي لم تمتد إليها يد الإنسان.

الأجسام الموجودة يتحرك أو يسكن بنفسه، أو يتشكل أو يفعل شيئاً غير ذلك، وليس ذلك له عن جسم آخر، أو قوة فائضة عن جسم، فليس يصدر عنه شيء إلا وفيه قوة[1] من هذه القوى المذكورة عنها يصدر ذلك، وكل ما يصدر عنه من الأفعال. وهذه القوى التي قد غرزت في الأجسام على أقسام ثلاثة. فمنها قوى سارية في الأجسام تحفظ عليها كمالاتها من أشكالها ومواضعها الطبيعية وأفاعيلها. وإذا زالت عن مواضعها الطبيعية، وأشكالها وأحوالها، أعادتها إليها وثبتتها عليها مانعة من الحالة الغير الملائمة إياها، بلا معرفة وروية وقصد اختياري، بل بتسخير. وهذه القوى تسمى طبيعية، وهي مبدأ بالذات لحركاتها بالذات وسكوناتها بالذات، ولسائر كمالاتها التي لها بذاتها. وليس شيء من الأجسام الطبيعية بخال عن هذه القوة. والنوع الثاني قوى تفعل في الأجسام أفعالها من تحريك أو تسكين وحفظ نوع، وغيرها من الكمالات، بتوسط آلات ووجوه مختلفة، فبعضها يفعل ذلك دائماً من غير اختيار ولا معرفة، فيكون نفساً نباتية، ولبعضها القدرة على الفعل، وتركه، وإدراك الملائم والمنافي، فيكون نفساً حيوانية. ولبعضها الإحاطة بحقائق الموجودات على سبيل الفكرة والبحث، فيكون نفساً إنسانية. والنفس بالجملة كمال أول لجسم طبيعي آلي، ذي حياة بالقوة. ومن النوع الثالث قوى تفعل مثل هذا الفعل، لا بآلات ـ ولا بأنحاء متفرقة، بل بإرادة متجهة إلى سنة واحدة لا تتعداها، وتسمى نفساً فلكية.[2] وهذه القوى المذكورة أيضاً هي صور الأجسام الطبيعية، والصور التي في المادة منها صور ليس من شأنها أن

---

(١) القوة مبدأ الفعل سواء كان بشعور وإرادة أو لا، وهي إما مادية كقوة الانفجار، وإما معنوية كقوة العقل. قال ديكارت: إن قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل واحدة بالفطرة عند جميع الناس.

والقوة: مقابلة للفعل: ومعناها كما قال ابن رشد الاستعداد الذي في الشيء والامكان الذي فيه لأن يوجد بالفعل ـ راجع تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤١.

(٢) النفس: عند افلاطون ليست بجسم، وإنما هي جوهر بسيط محرك للبدن. وعند ارسطو: النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي. فمن جهة ما يربو ويغتذي فهي نفس نباتية، ومن جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة فهي نفس حيوانية. ومن جهة قوى تفعل مثل هذا الفعل. لا بآلات ولا بانحاء متفرقة، بل بإرادة متجهة إلى سنة واحدة فهي نفس فلكية.

تخلو منها موادها. ومنها صور من شأنها أن تخلو عنها موادها. وهذه إذا زايلتها منها واحدة، وجب أن تخلفها غيرها، إذ قيل ان هذه المادة لا تتعرى عن الصورة، فحينئذ يكون كوناً للذي الثانية صورته، وفساداً للذي كانت الأولى صورته. ومثل هذا التبدل في الأعراض ليس بكون وفساد، بل هو استحالة أو نمو، أو نقلة، أو غير ذلك. وكل ما كان بعد ما لم يكن، فلا بد له من مادة موضوعة يوجد فيها، أو عنها، أو معها. وهذا في الكائنات الطبيعية محسوس مشاهد، ولا بد له من عدم يتقدمه، لأن ما لم يتقدمه عدم[1] فهو أزلي، ولا بد من صورة له حصلت في المادة في الحال. وإلا فالمادة كما كانت ولا كون. فإذاً المبادئ المقارنة للطبيعيات الكائنة ثلاث: صورة، ومادة، وعدم. وكون العدم مبدأ هو لأنه لا بد منه للكائن من حيث هو كائن، وله عن الكائن بد. وهو مبدأ بالعرض، لأن بارتفاعه يكون الكائن، لا بوجوده. وقسط الصورة في الوجود أوفر من قسط المادة، لأنها علتها المعطية لها الوجود، ويليها الهيولى، ووجودها بالصورة. وأما العدم فليس هو بذات موجودة على الإطلاق، ولا معدومة على الإطلاق، بل هو ارتفاع الذات الموجودة بالقوة. وليس أي عدم اتفق مبدأ للكائن. بل العدم المقارن لقوة كونه، أي لا مكان كونه. ولهذا ليس العدم الذي في الصوفة مبدأ لكون السيف البتة، بل العدم الذي في الحديد، فإنه لا يتأتّى تكوّن سيف من صوفة. ويتأتى عن الحديد والمادة إذا كان فيها هذا العدم، فهو هيولى[1]. وإذا كانت فيها الصورة، فهي موضوع. فكأنها هيولى للصورة المعدومة التي بالقوة، وموضوع للصورة

---

(١) العدم ضد الوجود، وهو مطلق أو اضافي. فالعدم المطلق هو الذي لا يضاف الى شيء، والعدم الإضافي أو المقيد، هو المضاف إلى شيء كقولنا: عدم الأمن، وعدم الاستقرار، وعدم التأثير. والعدم إما أن يكون سابقاً وهو المتقدم على وجود الممكن فاما أن يكون لاحقاً وهو الذي يكون بعد وجوده. ومعنى العدم عند «هيجل» مساوٍ لمعنى الوجود، أما عند الفلاسفة الوجوديين فإن العلاقة بين هذين المعنيين مختلفة مثال ذلك قول «ياسبر»: إن العدم عنوان الوجود، وقول هيدجر إن العدم يتجلى على هيئة حضور تارة، وعلى هيئة غياب أخرى، وقول سارتر: إن العدم متأخر عن الوجود، وهو يتبعه دائماً. وللعدم عند «كانت» عدة معان فهو يطلق على كل تصور اجوف ليس له موضوع حقيقي، ويطلق على غياب احدى الكيفيات المحددة، ويطلق على صورة الحدس التي ليس لها جوهر.

(١) الهيولى: الهيولى لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة. وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما =

الموجودة التي بالفعل. وللأشياء الكائنة سببان خارجان أيضاً بالذات، وهما الفاعل والغاية. والغاية هي التي لأجلها توجد. وقوم يعدون الآلات من جملة الأسباب. والمثل أيضاً. وليسا هما في الأشياء الطبيعية بالنحو الذي يدعيه القوم. وجميع الأشياء الطبيعية تنساق في الكون إلى غاية وخير. وليس يكون شيء منها جزافاً، ولا اتفاقاً إلا في الندرة. بل لها ترتيب حكمي، وليس فيها شيء معطل لا فائدة فيه. وليس يكون عن المبدأ الأول المباين فيها فعل قسري. ولا خلاف لما توجبه القوة المجبولة فيها منه إلا على سبيل التأدي والتولد[1]. فهذه هي الأصول الموضوعة الكليّة في علم الطبيعيين، ويتكفّل بتصحيح ما ينبغي أن يصحح منها العلم الآلهي.

فصل في تجوهر الأجسام[2]

وللناس في الأجسام الطبيعية من جهة تجزيها أقاويل كثيرة. فقائل يقول: إن الأجسام الطبيعية تتجزأ بالفعل والقوة تجزأ متناهياً، وهي مركبة من أجزاء لا تتجزأ إليها تنتهي القسمة. وقائل يقول: إن الأجسام الطبيعية لها أجزاء غير متناهية، وكلها موجودة فيها بالفعل. وقائل: إن الأجسام الطبيعية منها أجسام مركبة من أجسام إما متشابهة الصورة كالسرير وإما مختلفتها كبدن الحيوان. ومنها أجسام مفردة. والأجسام المركبة لها أجزاء موجودة بالفعل متناهية، وهي تلك الأجسام المفردة التي منها تركبت. وأما الأجسام المفردة فليس لها في الحال جزء بالفعل. وفي قوتها أن تتجزى أجزاء غير متناهية، كل واحد منها أصغر من الآخر، وليس تنتهي قسمتها البتة إلى جزء لا يتجزى.

= يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، محل للصورتين الجسمية والنوعية ـ راجع تعريفات الجرجاني.

(١) التوالد في علم الحياة: هو الفعل الذي يتم به انسال أفراد جدد يستمر بهم بقاء للنوع، فإذا كان التوالد في النبات أو الحيوان سمي تناسلاً وإذا كان في الخيل والأنعام سمي تسافداً وإذا كان في الطيور الأهلية سمي تراصعاً ـ راجع معجم مصطفى الشهابي.

(٢) سبق الحديث عنها في كلمة وافية.

وما وجد في كلا القسمين من الأجـزاء، فهو متنـاه. والتجزي إمـا بتفريق الإتصال، وإما باختصاص العرض ببعض منه يميزه حلولا. إما عرض غير مضاف كالبياض. وإما عرض مضاف كالمماسة والموازاة. وإما بالتوهم. وإذا لم يمكن أحد هذه الثلاثة، فالجسم المفرد لا جزء له بالفعل. والـرأيان الأولان باطلان. فأما رأي الذين أثبتوا للأجسام أجزاء متناهية منها تتركب. ويوجد كل واحد منها غير متجز، فبطلانه بما أقول. وهو أن كل جزء مس جزءاً، فقد شغله بالمس. وكل ما شغل شيئاً بالمس فاما أن لا يدع فراغاً عن شغله بجهة، أو يدع، فكل جزء مس جزءاً فاما أن يدع فراغاً عن شغله أو لا يدع. ولكن إن كان يتأتي أن يماسه آخر غير المماس الأول فقد ترك إذاً فراغاً عن شغله. وقد يتأتى أن يماسه آخر غير المماس الأول. فقد ترك إذاً فراغاً عن شغله. وكل ما كان كذلك فممسوسه متجزى الذات. فإذاً كل جزء مس جزءاً بهذه الصفة فممسوسه متجزي الذات. فإذاً كل ما لا يتجزى لا يتماس إلا على سبيل التداخل. وكل ما لا يتماس إلا على التداخل، فلا يتأتّى أن يتركب منه شيء أعظم منه، بل جسم. فإذا الأجزاء الغير المتجزأة لا يتأتى أن يتركب عنها مقدار ولا جسم. وأيضاً لنفرض جزأين غير متجزئين وضعا على جزأين غير متجزئين وبينهما جزء غير متجزء إن أمكن فنقول: إن كل شيئين يصـح على كـل واحد منهـما الحركـة[1]، وليس ولا واحد منهـما غير قـابل للحركة، ولا يمنع أحدهما الآخر عن الحركة إلا على سبيل التصادم والتمانع، وليس بينهما تنافر في القوى يتباعدان به. فإذا لم يكن مانع من خارج، لم يكن ولا واحد منهما مانعاً للآخر عن الحركة إليه حتى يتصادما. وكل ما كان كذلك فليس محال أن يتحركا معاً حتى يتصادما. والجزآن المفروضان فرضاً كذلك. فليس إذاً بمحال أن يتحركا معاً حتى يلتقيا متصادمين، فلنفرض أنهما تحركا

(١) الحركة: ضد السكون، ولها عند القدماء عدة تعريفات، وهي:
الحركة: هي الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج ومعنى التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان.
والحركة: هي شغل الشيء حيِّزاً بعد أن كان في حيّز آخر أو هي كونان في آنين ومكانين بخلاف السكون الذي هو كونان في آنين ومكان واحد، والحركة كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة.

وتصادما، فإما أن يلتقيا على الجزء الأوسط، وإما أن يلتقيا على أحد الطرفين، ولا يجوز أن يلتقيا على أحد الطرفين؛ لأنه إن التقيا عند أحد الطرفين، فيكن أحدهما لم يتحرك، فإذاً يلتقيان على الجزء الأوسط. فإذاً يصير الأوسط متجزئاً، لأن كل واحد منهما يكون قد قطع بعضه. وقد قيل: إنه غير متجز، وهذا خلف. ولا يبعد أن يبين من هذا أن الجزأين الثابتين متجزئان أيضاً. وذلك أيضاً خلف. وعلى هذا براهين كثيرة من جهات أخر ومن جهة تركيب المربعات منها لمساواة الأقطار والأضلاع. ومن جهة المسامتات فإنه من المعلوم أن كل شيء له سمت مع شيء آخر. وإن كان بوساطة ثالث، كما للشمس مع الحد المشترك بينها وبين الظل بوساطة ذي الظل، فإنه إذا تحرك زال سمته، وكانت مسامتته مع شيء آخر. فيجب إذاً إذا تحركت الشمس جزءاً أن يكون قد زال سمتها من قبل ذلك جزءاً، فيجب أن يكون ما يسامته الشمس دائراً على جسم صغير مساوياً لمدار الشمس. ولم يكن مدار الشمس أعظم، وأن تكون حركة الظل مثل حركة الشمس. وإن وضع ما يزول بالسمت من حركة جزء واحد من الشمس أقل من جزء. فقد انقسم. وأما مناقضة الرأي الثاني، فهو أن ذلك يمنع الحركة، إذ من المحال أن يقطع المتحرك مسافة ذات أجزاء إلا وقد تعدى أنصافها، وسائر أجزائها. فلنفرض متحركاً ومسافة. فنقول: إن كانت أجزاء المسافة غير متناهية، فلها نصف، ولنصفها نصف. وكذلك إلى غير النهاية بالفعل. وإن كان كذلك فقد يقطع المتحرك في زمان متناهي الطرفين، أنصافاً غير متناهية في أزمان متناهية. لكن التالي محال. فالمقدم محال. فإذا كانت المسافة متناهية الأجزاء، علم منها أن الأجسام متناهية الأجزاء. وههنا براهين أخر، منها أنه لا كثرة[1] إلاّ والواحد فيها موجود. فإن كانت كثرة موجودة بالفعل، فالواحد بالفعل موجود فيها. والواحد بالفعل غير متجز بالفعل. فإذا للجسم ذي الكثرة أجزاء أولى غير

(١) الكثرة ضد الوحدة، واللفظان متقابلان ومتضايفان لأنك لا تفهم أحدهما دون نسبته إلى الآخر. ومذهب الكثرة هو القول أن موجودات العالم ليست مجرد أعراض أو ظواهر لحقيقة واحدة مطلقة، وإنما هي جواهر شخصية كثيرة مستقلة بعضها عن بعض، ولكل منها صفات تخصه بخلاف مذهب الواحدية الذي يقرر أن جميع أشياء هذا العالم ترجع إلى حقيقة واحدة ولا يجوز التعدد.

متجزئة. فإذا أخذ منها متناهية، أمكن أن يركب. وإذا أمكن أن يركب لم يخل إما أن لا يزداد حجماً على الواحد، فيكون كذلك حال الجميع الغـير المتناهي. وإما أن يزداد حجماً، فيمكن حنيئذ أن يحدث عنها جسم. وإذا أمكن أن يحدث عنها جسم، كان جسماً من أجزاء متناهية بالفعل، ولم يكن كل جسم مركباً من أجزاء غير متناهية. فإذا ليس وجود الجسم المفرد هو من أجزاء فيه متناهية بالفعل غير متجزئة ولا من أجزاء فيه غير متناهية. فإذاً ليس للجسم المفرد بالفعل جزء إلا ويحتمل التجزي. فإذاً إما أن ينتهي في التجزي في الآخرة، فيكون مركباً من أجزاء لا تتجزى. لكن التالي كذب. فالمقدم كذب. وإما أن لا يتناهى في التجزي البتة. وذلك هو المطلوب.

المقالة الثانية من الطبيعيات في لواحق الأجسام الطبيعية

أعني الحركة، والسكون، والزمان، والمكان، والخلا. والتناهي، واللاتناهي، والتماس، والالتحام، والاتصال، والتتالي.

فصل في الحركة[1]

الحركة تقال على تبدل حال قارة في الجسم يسيراً يسيراً، على سبيل اتجاه نحو شيء، والوصول بها إليه هو بالقوة، لا بالفعل، فيجب من هذا أن تكون الحركة مفارقة لحال لا محالة. ويجب أن تكون تلك الحال تقبل التنقص والتزيد، لأن ما خرج عنه يسيراً يسيراً على سبيل اتجاه نحو شيء، فهو باق ما لم ينقض الخروج عنه البتة جملة. وإلا فالخروج عنه يكون دفعة، وكل ما كان كذلك فإما أن يتشابه الحال فيه في أي وقت من الخروج عنه فرض، أو لا يتشابه. لكن لا يجوز أن يتشابه لأنه لو تشابه، لما كان عنه خروج البتة. فإذاً كل ما خرج عنه يسيراً يسيراً، فهو باق غير متشابه الحال في نفسه عند الخروج عنه، وما كان كذلك فهو قابل للتنقص والتزيد، مثل البياض، والسواد، والحرارة، والبرودة، والطول، والقصر، والقرب، والبعد، وكبر الحجم وصغره. ولذلك قيل: إن الحركة هي فعل وكمال أول للشيء الذي بالقوة من جهة المعنى الذي هو له بالقوة. فإن الجسم الذي هو في مكان ما بالفعل، وفي مكان آخر بالقوة ما دام في المكان الأول ساكناً، فهو بالقوة متحرك، وبالقوة واصل. وإذا تحرك، حصل فيه كمال وفعل أول، وبه يتوصل إلى كمال وفعل ثان هو الوصول، لكنه ما دام له هذا الكمال، فهو بعد بالقوة

(١) راجع ما كتبه الجرجاني في التعريفات ص ١١٧ بتحقيقنا.

في المعنى الذي هو الغرض بالحركة، وهو الوصول. فالحركة كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة. فإن الحركة له من حيث هو بالقوة في مكان يقصده، لا من جهة ما هو بالفعل إنسان أو نحاس. وإذا كان كذلك فالحركة وجودها في زمان بين القوة المحضة والفعل المحض، وليست من الأمور التي تحصل بالفعل حصولاً قاراً مستكملاً. وقد ظهر أن كل حركة ففي أمر يقبل التنقص والتزيد، وليس شيء من الجواهر كذلك. فإذا لا شيء من الحركات في الجوهر. فإذا كون الجواهر[1] وفسادها ليس بحركة، بل هو أمر يكون دفعة واحدة. وأما الكمية فلأنها تقبل التنقص والتزيد، فخليق أن يكون فيها حركة كالنمو والذبول، والتخلخل[2] والتكاثف الذي لا يزول فيه اتصال الجسم، فإنها من جهة ما يتزايد بها الجسم، أو يتناقص فهي من هذه الجملة عندنا، أعني جملة الحركة في الكمية، وقد توجد الحركة في الكيفيات فيما يقبل التنقص والإشتداد، كالتبيض والتسود. وأما في المضاف، فلأن المضاف أبداً عارض لمقولة من البواقي، فهو تابع لها في قبول التنقص والتزيد. فإذا أضيفت إليه حركة، فذلك بالحقيقة لتلك المقولة. فأما الأين فإن وجود الحركة فيه ظاهر جداً. وأما متى فإن وجوده للجسم بتوسط الحركة، فكيف تكون فيه الحركة. فإن كل حركة كما نبيّن تكون في متى. فلو كان فيه حركة، لكان لمتى متى آخر. وهذا خلف. وأما الوضع فإن فيه حركة على رأينا خاصة[3] كحركة الجسم المستدير على نفسه. فإنه لو توهم المكان المطيف به معدوماً، لما امتنع كونه متحركاً. والمتحرك الحركة التي تكون في المكان لو توهم المكان المطيف به معدوماً، لامتنع كونه متحركاً، فإذاً ليس المتحرك بالاستدارة على

(١) كل حجر يستخرج منه شيء ينتفع به فهو جوهر، الواحدة جوهرة وجوهر كل شيء ما خلقت عليه جبلته، والجوهر النفيس هو الذي تتخذ منه الفصوص ونحوها، وجوهر السيف فرنده، وقيل: الجوهر هو الأصل أي أصل المركبات.
ويطلق الجوهر عند الفلاسفة على معان، منها الوجود القائم بنفسه حادثاً كان أو قديماً ويقابله العرض، ومنها الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليها، ومنها الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، ومنها الموجود الغني عن محل يحل فيه.

(٢) التخلخل الحقيقي: هو أن يزداد حجم الشيء من غير انضمام شيء آخر إليه، ومن غير أن يقع بين أجزائه خلاء، كالماء إذا سخن تسخيناً شديداً.

(٣) سقط من ب لفظ (خاصة).

نفسه متحركاً الحركة التي تكون في المكان. فظاهر أنه ليس بمتحرك في شيء آخر غير الوضع. فليس إذاً متحركاً إلا في الوضع. ولا تتعجبن من قولنا إنه لو توهم المكان المطيف به معدوماً لما امتنع كونه متحركاً. فإن لهذا من الموجودات مثالاً، وهو الجرم[1] الأقصى. وأكثر الناس لا يرون وراءه جسماً يطيف به وذلك هو الحق. ولا يعوقهم ذلك عن توهمه متحركاً، وكيف وهو متحرك أبداً. ولأن الجسم المتحرك بالاستدارة على نفسه إذا فرض في مكان، فإما أن يباين كليته كلية المكان، أو تلزم كليته المكان، ويباين أجزاؤه أجزاء مكانه، لكن ليس تتحرك كليته عن المكان، لأن كليته لا تباين المكان، وما لم يباين مكانه، فليس بمتحرك في المكان، فإذا كليته تلزم المكان وتباين أجزاؤه أجزاء المكان، وكل جسم باين أجزاؤه أجزاء مكانه، فقد اختلفت نسب أجزائه إلى أجزاء مكانه. وكل ما اختلفت نسب أجزائه إلى أجزاء مكانه، فقد تبدل وضعه. فهذا الجسم قد تبدل وضعه بحركته المستديرة. وليس ههنا تبدل حال غير هذا، فليس ههنا تبدل غير الوضع. والوضع يقبل التنقص والاشتداد. فيقال: انصب وإنكس. وأما الملك فإن تبدل الحال فيه تبدلاً أولاً في الأين[2]. فإذاً لا حركة فيه بالذات، بل بالعرض.

وأما مقولة أن يفعل، فلقائل أن يقول إنه قد يتهيأ أن ينسلخ الشيء عن أنصافه بالفعل يسيراً يسيراً، لا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام الفعل على هيئة واحدة، بل من جهة هيئته. ولكن ذلك اما لأن القوة إن كان فعله بالطبع، جعلت تخور يسيراً يسيراً. وإما لأن العزيمة إن كان فعله بالإرادة جعلت تنفسخ يسيراً يسيراً. وأما لأن الآلة والأداة إن كان فعله بهما جميعاً، جعلت تكل يسيراً يسيرا. وفي جميع ذلك يكون تبدل الحال أولاً في القوة أو العزيمة، أو الآلة، ويتبعه في الفعل وإذا كان ذلك كذلك، كانت الحركة في قوة الفاعل أو عزيمته، أو الآلة أولاً، وفي الفعل بالعرض ليس فيه

(١) الجرم هو الجسم، والجرم في اللغة التعدي والذنب وهو الجريمة وأجرم عليهم وإليهم جريمة: جنى جناية، والجناية كل فعل محظور يتضمن ضرراً. فإذا كان الفعل الذي ارتكبه المرء شديد المخالفة لقواعد الأخلاق والشرع في مجتمع معين سمى جرماً أو جريمة.

(٢) سبق الحديث عنه في كلمة وافية.

بالذات على أن الحركة إن كانت خروجاً عن هيئة قارة وليس شيء من الأفعال كذلك. فإذا لا حركة بالذات إلا في الكم، والكيف، والأين، والوضع. فالحركة هي ما يتصور من حال الجسم لخروجه عن هيئة قارة يسيراً يسيراً. وهو خروج عن القوة إلى الفعل ممتداً، لا دفعة، بل الحركة كون الشيء بحيث لا يجوز أن يكون على ما هو عليه من أينه، وكمه، وكيفه، ووضعه، قبل ذلك ولا بعده. والسكون هو عدم هذه الصورة فيما من شأنه أن يوجد فيه. ومثل هذا العدم يصح أن يعطى رسماً من الوجود، لأن ما هو معدوم بالإطلاق ليس بموجود مطلقاً، فلا يتأتى أن يكون له وجود في شيء آخر البتة. والجسم الذي ليس فيه حركة، وهو بالقوة متحرك لو لم يكن له هذا الوصف الذي يصير به الجسم متميزاً عن غيره لخاصة تكون له، لكان له لذاته. ولو كان لذاته لما باينه[1]. ولكنه يباينه إذا تحرك. فإذا هذا الوصف له بمعنى ما. فإذا هذا العدم له معنى ما. فإذا العدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك مفهوم في ذاته غير نفس الجسم. وإنما العدم الذي لا يحتاج الشيء في أن يوصف به إلى غير ذاته، فهو ما لا ينضاف إلى وجوده وإمكانه، كعدم القرنين في الإنسان، وهو السلب في العقل والقول. وأما عدم المشي فيه، فهو حالة مقابلة للمشي توجد عند إرتفاع علة المشي وجوداً ما بنحو من الأنحاء وله علة بنحو، وهو بعينه علة الوجود. ولكن عند ارتفاعه، فإنه إذا حضر فعل الوجود. وإذا غاب فعل ذلك العدم، فهو علة بالعرض لذلك العدم. فالعدم إذاً معلول بالعرض. فهو إذاً يصح أن يوضع موجوداً بالعرض. وهذا العدم ليس هو لا شيء على الإطلاق، بل لا شيئية شيء ما في شيء ما معين بحال ما معينة، وهو كونه بالقوة.

---

(١) المباينة: المفارقة. وتباين القوم: تهاجروا وتطليقه بائنة وهي فاعلة بمعنى مفعولة. والتبيين الإيضاح وهو ايضاً الوضوح. وفي المثل قد بيَّن الصح لذي عينين أي تبين.

فصل في أن لكل متحرك علة محركة غيره

نقول: إن كل حركة توجد في الجسم، فإنما توجد لعلة محركة، لأنه لو كان الجسم يتحرك بذاته، وتوجد فيه الحركة بما هو جسم فإما أن يكون لأنه جسم فقط. وإما أن يكون لأنه جسم ما. ولو كان لأنه جسم فقط لكان كل جسم متحركاً. وإن كان لأنه جسم ما، فتكون علة الحركة الخاصية التي لتلك الجسمية. وتلك الخاصية معنى زائد على الهيولى[1] الجسمية والصورة الجسمية، وهي قوة أو صورة أخرى غير ذلك، فتكون الجسمية تجعل فيه الحركة عن وجود تلك الخاصية فيه. فيكون مبدأ الحركة تلك الخاصية، ومبدأ قبول الحركة هو الجسم لا محالة. وأيضاً كل حركة تعرض موجودة في الشيء منسوبة إلى قطعه مسافة أو كيفية، أو غير ذلك. فإنها في الحال تعدم من حيث[2] هي كذلك. ووجود الحركة إنما يتحصل بأن يكون كذلك. وليس شيء مما يوجد للشيء بذاته يعدم عنه، أو يعدم عنه ما يتعلق بكونه. فإذاً ليس شيء من الحركات يوجد للشيء بذاته. فإذاً كل حركة فلها علة محركة. وهذه العلة المحركة ينبغي أن يضاف إليها التحريك وحدها. ولا يجوز أن يقال: إن الجسم يحرك نفسه بها. لأنه لو كان الجسم يحرك نفسه بها، لكان نفسه يتحرك عن نفسه بها، فيصير محركاً ومتحركاً بحركة واحدة. ولو كان كذلك، لكان شيء واحد فاعلاً وموضوعاً لفعل واحد. وهذا محال[3] على ما وضعناه في المبادئ والمقدمات. فإذاً الفعل مضاف إلى العلة وحدها. وهذه العلة المحركة إما أن تكون موجودة في الجسم، فيسمى متحركاً بذاته. وإما أن لا تكون موجودة في الجسم، بل خارجة عنه، فيسمى متحركاً، لا بذاته. والمتحرك بذاته إما أن تكون العلة الموجودة فيه يصح عنها أن تحرك تارة، وأن لا تحرك أخرى، فيسمى متحركاً بالاختيار. وإما أن لا يصح عنها أن لا تحرك، ويسمى متحركاً بالطبع. والمتحرك بالطبع إما أن يكون بالتسخير

---

(١) سبق الحديث عنه في كلمة وافية.

(٢) سقط من (ب) لفظ (هي).

(٣) سقط من (ب) جملة (وهذا محال).

فتحركه علته بلا إرادة، ويسمى متحركاً بـالطبيعـة. وإما أن يكـون بإرادة وقصد، ويسمى متحركاً بالنفس[1] الفلكية.

فصل في أنه لا يجوز أن يتحرك الشيء بـالطبيعة وهو على حالته الطبيعية وفي أنه ليس شيء من الحركات بـالطبيعة ملائما لذاتها

كل ما اقتضته طبيعة الشيء لذاته فليس يمكن أن يفارقه إلا والطبيعة قد فسدت. وكل جزء من الحركة يفرض للحركة بانقسام زمان أو مسافة فقد يمكن أن يفارق. والطبيعة لم تبطل. فكل حركة تتعين في الجسم فإنها يمكن أن تفارق، والطبيعة لم تبطل. فليس شيء من الحركات مقتضى طبيعـة الشيء المتحرك. فإذاً إن وجدت الطبيعة مقتضية للحركة. فإنها ليست على حالتها الطبيعية، وإنما تتحرك لتعود إلى الحالة الطبيعية وتبلغها. فإذا بلغتها، ارتفع الموجب للحركة وامتنع أن يتحرك، فيكون مقدار الحركة على مقدار البعد من الحالة الطبيعية الملائمة التي فورقت بالقسر. وكل حركة بالطبيعة، فهي هرب بالطبع عن حال. وكل ما كان كذلك فهو عن حالة غير ملائمة. فإذاً كل حركة بالطبيعة فعن حالـة[2] غير مـلائمة. وهـذه الحركـة ينبغي أن تكون مستقيمة إن كانت في المكان، لأن هذه الحركة لميل طبيعي. وكل ميل طبيعي فعلى أقرب مسافة. وكلما كان على أقرب مسافة، فهو على خط مستقيم. فهذه الحركة على خط مستقيم. فإذا الحركة المكانية المستديرة كالتي تكون على مركز خارج عنها ليست عن الطبيعة. وكـذلك الحـركة الـوضعية، وكيف تكـون

---

(١) سبق الحديث عن النفس الفلكية في ص ١٢٤.

(٢) حال الشيء صفته، وهيئته، وحال الدهر: صرفه، وحال الإنسان، ما كان عليه من خير أو شر، وما يختص به من الأمور المتغيرة حسية كانت أو معنوية، ولفظ الحال يذكر ويؤنث وهو ولفظ الحالة بمعنى واحد، إلا أن الأول ينبئ عن الإبهام فيناسب الاجمال، والثاني: يدل على الافراد فيناسب التفصيل. والحال عند «ديكارت» و«اسبينـوزا» احدى كيفيـات الموجـود أو الجوهر. والحالة الشعورية في اصطلاح المحدثين هي الحادث النفسي الشعوري كالإحساس والعاطفة، والإرادة أما الحالة النفسية: فهي الكيفية التي تكون عليها النفس في وقت معين.

الحركة الوضعية بالطبيعة. وقد ثبت أن كل حركة بالطبيعة فإنها تهرب من الطبيعة عن حالة غير طبيعية. والطبيعة لا تفعل بالاختيار، بل إنما تفعل أفاعيلها بالتسخير والطبع. فلا نتفتن حركاتها وأفاعيلها. فلنضع الحركة الوضعية بالطبيعة فيكون للهرب الطبيعي عن الوضع الغير الطبيعي. وكل ما كان للهرب الطبيعي عن شيء غير طبيعي، فإنه لا يكون فيه قصد طبيعي بالعود إلى ما فارقه بالهرب. فإذاً الحركة المستديرة الوضعية الطبيعية لا يكون فيها قصد طبيعي بالعود إلى ما فارقته. وهذا كذب. والذي أوجبه وضعنا الحركة الوضعية طبيعية. فهي إذاً غير طبيعية. فهي إذاً عن اختيار أو إرادة. وبهذا يبرهن أيضاً على الحركة المكانية المستديرة أنها ليست طبيعية، فيتبيّن أن كل حركة مستديرة ليست عن قاسر فمبدؤها نفسي، أي قوة محركة بالاختيار أو الإرادة.

فصل في أنه لا يمكن أن تكون حركة مكانية غير متجزئة على ما يراه القائلون بجزء غير متجزئ، ولا في غاية السرعة ولا في غاية البطء

إن أمكن وجود حركة غير متجزئة، أمكن وجود مسافة غير متجزئة، ووجود مسافة مركبة من أجزاء لا تتجزى، والتالي محال، كما قد تبيّن. فالمقدم محال. وإذا كانت الحركة مطابقة للمسافة. والمسافة تتجزى إلى غير النهاية، فالحركة لا تنتهي في التجزئة. ونقول: إن الحركة إن كانت مؤلفة من حركات لا تتجزأ، لم يجز أن تكون حركة أسرع من حركة[1]، وأبطأ من حركة[2]، إلا والأسرع أقل سكنات، والأبطأ أكثر سكنات. وإلا فليقطع جرم ما في وقت ما بحركة غير متجزئة مسافة ما. فتلك المسافة إن كانت متجزئة، فالحركة عليها متجزئة. وقد فرضت غير متجزئة. وإن كانت غير متجزئة، فالأبطأ يقطع في ذلك الزمان إما مثلها، وإما أكثر منها. فإن قطع مثلها،

(١) في (ب) أخرى بدلاً من (حركة).
(٢) في (ب) الثانية بدلاً من (حركة).

فليس أبطأ. وإن قطع أكثر منها، فهو أسرع. وإن قطع أقل، فقد تجزأت المسافة. وهذا كله خلف. لكن من الظاهر أن الحركة تكون أسرع من حركة وأبطأ، لا بسبب السكنات. فنحن نعلم أن السهم في نفوذه، والطائر في طيرانه إن كانت حركاته مركبة من حركات لا تتجزى، وهي في أنفسها لا أسرع منها، لم يخل إما أن تكون مركبة منها بلا تخلل سكنات، أو تكون بتخلل سكنات قليلة جداً بالقياس إلى الحركات. فإن كان لا بتخلل السكنات، فيجب أن تكون حركة السهم والطائر مساوية لحركة الشمس المشرقية، أو أسرع منها. وهذا محال. وإن كان بتخلل السكنات، وهي أقل من الحركات، فيجب أن يكون فضل حركة الشمس عليها أقل من الضعف. لكن ليس بينهما نسبة يعتد بها. فإذا ليس حركات لا تتجزى، ولا في غاية السرعة، وليست السرعة والإبطاء بسبب تخلل السكنات، بل قد يكونان في نفس الحركة، وهي متصلة لشدتها وضعفها.

فصل في الحركة الواحدة

الحركة قد تكون واحدة بالجنس، وقد تكون واحدة بالنوع، وقد تكن واحدة بالشخص[1]. والحركة الواحدة في الجنس هي التي تقع في مقولة واحدة، أو في جنس واحد من الأجناس التي تحت تلك المقولة مثل النمو والذبول، فإنهما واحد بالجنس، أي في الكم. ومثل التسخن والتبيض، فإنهما واحد بالجنس، أي في الكيف والتسخين والتبريد واحد بالجنس الأقرب، لأنهما في الكيفية الانفعالية. والحركة الواحدة في النوع هي التي إن كانت ذات

(١) الشخص في اللغة: كل جسم له ارتفاع وظهور، وقد يراد به الذات المخصوصة، والحقيقة المعينة في نفسها تعيناً يميزها عن غيرها. وفي عرف القدماء: هو الفرد.
والشخص في اصطلاح المنطقيين: هو الماهية المعروضة للتشخصات وقد غلب اطلاقه بعد ذلك على الإنسان أي على الموجود الذي يشعر بذاته، ويدرك أفعاله، ويسأل عنها، وهو بهذا المعنى مقابل للشيء العيني الخالي من العقل والاختيار. وقد فرق العلماء بين الشخص الطبيعي، والشخص المعنوي.

جهة مفروضة، كانت في نوع واحد عن جهة واحدة، وإلى جهة واحدة، وفي زمان مساو، مثل تبييض ما يتبيض، وتسخين ما يتسخن. وكذلك الصعود للمتصعد، والتسفل للمتسفل. ويقال حركة واحدة بالشخص، وهي التي تكون مع ذلك كله عن متحرك واحد بالشخص في زمان واحد. ويكون وحدة هذه الحركة الشخصية هي بوجود الاتصال فيها. والحركات المتفقة في النوع لا تتضاد. وهذا بين بنفسه.

فصل في تضايف الحركات

الحركات المتضايفة يعنى بها التي يجوز أن يقال لبعضها أسرع من بعض، أو أبطأ، أو مساو له في السرعة. ولما كان الأسرع هو الذي يقطع شيئاً مساوياً لما يقطعه الآخر في زمان أقصر، أو الذي يقطع في زمان سواء أزيد مما يقطعه الآخر، والمساوي في السرعة هو الذي يقطع في مثل الزمان مثل ما قطع الشيء، فيجب أن تكون الأشياء التي فيها الحركة من شأنها أن يقال لها: إن بعضها مساو لبعض وأزيد وأنقص. إما مطلقاً مثل خط لخط، وارتفاع لارتفاع، وبياض لبياض. وإما غير مطلق، وذلك الذي هو غير مطلق هو على وجهين. إما أن يكون في القوة مطلقاً، مثل المثلث للمربع. فإن في قوة بعض المثلثات أن يقطع سطحه أجزاء. ثم ينهدم منها مربع. وأما في القوة بحسب الوهم مثل القوس للمستقيم، فإنه لا يجوز أن يكون قوس مساوياً لمستقيم البتة بالفعل، إذ المساوي هو الذي ينطبق على الشيء، فلا يفضل عليه، ولكنه في القوة الوهمية قد يتوهم مساوياً له، لأنه يمكن أن يتوهم المستدير مستقيماً، والمستقيم مستديراً. هذا، وإما أن يكون لا بالقوة ولا بالفعل، ولكن يخيل أن نسبة شيء إلى شيء ما مثل نسبته إلى مقابله، مثل بياض وسواد كل واحد منهما في الغاية، أو شدة كل واحد منهما الزائدة على المتوسطة مناسبة لشدة الآخر. فكان بعد شدته أو نقصه من أحد الطرفين كبعد الآخر عن مقابله، فالحركات المتضايفة في الحقيقة هي التي من القسم

الأول المطلق، وهي التي نوع ما فيه الحركة فيهما جميعاً واحـد، ثم القسم الثاني. وأما القسم الثالث والرابع فمجازيان، وأبعدهما الرابع.

فصل في تضاد[1] الحركات

فنقول أولاً: إن الضدين هما اللذان موضـوعهما واحـد، وهما ذاتـان يستحيل أن يجتمعا فيه، ولا يستحيل أن يتعاقبا عليه. وبينهما غاية الخلاف. وبعد ذلك، فنقول: إن تضاد المتحركين لا يوجب بين الحـركات تضـاداً، وليس تضاد الحركات هو أن المتحركين متضـادان. فإنـه قد تتحـرك أشياء متضادة حركة واحدة بالنوع، كما قد يتحرك حار وبارد حركة واحدة بالنوع. ولو كان تضاد الحركات لأنها عن متحركات متضادة لما كان شيء من الأضداد يتحرك حركة واحدة. فإذاً تضاد المتحركين ليس هو الموجب لتضاد الحركتين. وأيضاً لو كان تضاد الحركتين لأجل تضاد المتحركين بأن يكون حقيقة تضادهما هو تضاد المتحركين، لكان كل حركتين متضادتين عن ضدين. وذلك كذب، لأن بعض الأشياء يوجد هو بعينه متحركاً حركتـين متضادتـين لوجـود حد التضاد لهما. وذلك كشيء واحد يبيض مرة ويسود أخرى، ويعلو تارة ويسفل أخـرى. فليس إذا تعلق حقيقـة التضـاد في الحـركـات المتضـادة بتضـاد المتحركات، ولا أيضاً بالزمان[2]، لأن الحركات كلها تتفق في نوع الزمان، فإذا قلنا: ليس شيء من زماني حركتين مختلفتين بمختلفين. وكلما تتضاد به الحركتان مختلفتان، لزم أن الزمان لا تتضاد به الحركات، فتبين أن الزمان لا

(١) التضاد: هو التباين والتقابل التام وصد الشيء خلافه؛ فالسواد ضد البياض، والموت ضد الحياة، والليل ضد النهار لذلك قيل: إن الضدين لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة لكن يرتفعان، أما النقيضان فلا يجتمعان ولا يرتفعان، ومن شرط الضدين: أن يكونا من جنس واحد كالبياض والسواد فإنهما يجتمعان في اللونيه.
والقضيتان المتضادتان: هما الكليتان المختلفتان في الكيفية: أي الإيجاب والسلب.

(٢) الزمان: هو مقدار حركة الفلك الأطلس عند الحكماء، وعند المتكلمين عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر موهوم كما يقال آتيك عند طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس معلوم ومجيئه موهوم، فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإبهام. (التعريفات ص١٥٢).

يوجب البتة تضاداً في الحركات، ولا يكون به التضاد في الحركات، ولا أيضاً تضاد الحركات هو لتضاد ما فيه التحرك، لأنه قد توجد حركتان متضادتان تسلكان مسافة واحدة، أو طريقاً واحداً بين كيفيتين متضادتين. بل تضاد الحركات هو بتضاد الأطراف والجهات، إذ كانت الحركات إنما تختلف إما في جهاتها، وإما في هيئة ما فيه تتحرك. وإما في المحرك لها، والمتحرك بها، أو الزمان. فإذا ثبت هذا فنقول: إن الحركة المستقيمة لا تضاد الحركة المستديرة المكانية، لأنها لا يتضادان في الجهات. وكل حركتين متضادتين، فهما متضادتان بالجهات. وإنما قلنا: إن الحركات المستقيمة لا تضاد المستديرة في الجهات، لأن المستديرة لا جهة فيها بالفعل، لأنها لا نهاية لها بالفعل، لأنها متصل واحد. ثم إن فرض جهتان وطرفان مشتركان للمستقيم والمستدير كان توجه المستدير إليهما جميعاً بالسواء. وكلما فرض جهتان متضادتان للضدين، امتنع أن يكون توجه أحدهما إليهما بالسواء. ونقول: إنه لا تضاد فيما بين الحركات المستديرة، لأنها لا تختلف في النهايات. وكل حركتين متضادتين فمختلفتان في النهايات، بل متضادتان. ولكن قد يمكن أن يتوهم تخالف المآخذ فيها تضاداً. وذلك غير حق، لأنه إذا فرض في المدار مأخذ جهتين مختلفتين، كان معناه أن إحدى الجهتين هي من نقطة إلى أخرى[1]. والأخرى من الأخرى إلى الأولى. ولكن أيهما أخذ الاتجاه في الحركة عليه من نقطة إلى أخرى، كان ذلك الاتجاه في الحركة في باقي المدار يفعل خلاف ما فعل في الأول. والحركتان اللتان يفعلان أحدهما في مدار ما اتجاهاً من نقطة إلى أخرى، وتفعل الأخرى في ذلك المدار اتجاهاً من النقطة الأخرى إلى الأولى. فإن كل واحد منهما يفعل بعد ذلك في ذلك الاتجاه بعينه ما فعلت الأخرى. ولكن يقع فعل كل واحد منهما المشابه لفعل الآخر في جزأين مختلفين في المدار. وكل واحد منهما مشابه فعله فعل الآخر. ولكن مختلفان باختلاف جزئي المدار، واختلاف جزئي المدار ليس اختلافهما إلا بالعدد فقط. وكل اختلاف موجب للتضاد فليس هو اختلاف قرن بالعدد فقط. فإذا اختلاف

(١) في (ب) ثانية بدلاً من أخرى.

جزئي المدر ليس اختلافاً يوجب التضاد. وليس ههنا إلا هذا الاختلاف. فليس إذاً إختلاف هذه الجهات موجباً للتضاد. فإذا إن أمكن أن تتضاد الحركتان المكانيتان فهما المستقيمتان. فبين أنهما الآخذتان في خط واحد، المختلفتان في المبدأين والجهتين، فضد الهابطة الصاعدة. وضد المتيامنة المتياسرة. وهذا التضاد غير متعلق بنفس الطرفين بأن يتعينا، بل بجهتيهما. ولو كان تعين الطرفين موجبه، لما كان تضاد إلا عند موافاة النقط الغائبة. ولو كان كذلك لما كان التضاد إلا عند انتهاء الحركات. ولو كان كذلك، لما كان بين الحركات الموجودة تضاد، ولكن بين الحركات تضاد موجود، كما نبين. فإذاً ليس التضاد بينهما للوصول إلى النهايات المتضادة، بل للاتجاه إليها. واما بيان أن في الحركات الموجودة تضاداً موجوداً، فلأنه قد توجد حركتان لا تجتمعان معاً، وهما مستقيمتان. ويتأتى أن يتعاقبا على الموضوع. وكلاهما ذاتان، ثم قد يوجد فيهما ما يتخالف خلافاً لا يمكن أن يكون بين حركتين خلاف فوقه، وهما المتخالفتان في الاتجاه إلى ضدين عن ضدين. ومنها ما يتخالف خلافاً ليس بالغاية، وهما المتخالفتان في الاتجاه، لا على ذلك الوجه. وكل شيئين على الصفة الأولى فمتضادان. فإذا في الحركات المستقيمة تضاد. وهذا برهان يدل على الحد أيضاً. ولنختم ههنا القول في الحركات المتضادة، ولننقل ما مثلناه في الحركات المستقيمة إلى غيرها.

فصل في التقابل بين الحركة والسكون

قد بينا أنّا نعني بالسكون عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك، فيكون التقابل بينهما. أعني الحركة والسكون تقابل العدم والملكة، فيكون السكون المطلق مقابلاً للحركة المطلقة، والسكون المعين مقابلاً للحركة المعينة. فقد قالوا: إن السكون في المكان المعين عدم الحركة فيه للشيء الذي يتأتى أن يتحرك فيه بأن يفارق ذلك السكون. وليس عدم أية حركة اتفقت بسكون. فإنه لو كان عدم أي حركة اتفقت سكوناً، لكان أيضاً عدم حركة تتوهم للجسم في مكان خارج سكوناً، حتى لو كان متحركاً، لا في ذلك المكان كان

ساكناً. فإذاً ليس أي عدم اتفق هو السكون، بل للعدم المقابل، وهو السكون في المكان الذي يتأتى فيه الحركة. والحركة في المكان بعينه مفارقة للمكان بعينه. وكل مفارقة للمكان، فبالحركة عنه، لا بالحركة إليه. فإذا السكون في المكان المقابل إنما يقابل الحركة عنه، لا الحركة إليه، بل ربما كان هذا السكون استكمالاً لها. وفي هذا كلام يليق بالمبسوطات.

القول في الزمان(١)

كل حركة تفرض في مسافة على مقدار من السرعة، وأخرى معها على مقدارها من السرعة، وابتدأتا معاً، فانهما يقطعان المسافة معاً. وإن ابتدأت احداهما ولم تبدأ الأخرى، ولكن انتهيا معاً، فإن إحداهما تقطع دون ما تقطع الأولى، وإن ابتدأ مع السريع بطيء، واتفقا في الأخذ والترك، وجد البطيء قد قطع أقل، والسريع قد قطع أكثر. وإذا كان ذلك كذلك، كان بين أخذ السريع الأول وتركه إمكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة، وأقل منها ببطء معين. وبين أخذ السريع الثاني وتركه إمكان أقل من ذلك بتلك السرعة المعينة، فيكون هذا الإمكان طابق جزء من الأول، ولم يطابق جزءاً متقضياً، وكان من شأن هذا الإمكان التقضي لأنه لو ثبت للحركات بحال واحدة، لكان يقطع المتفقات في السرعة. أي وقت ابتدأت، وتركت مسافة واحدة بعينها، ولما كان إمكان أقل من إمكان. وإذا كان ذلك كذلك، وجد في هذا الإمكان زيادة ونقصان يتعينان. وإذا كان ذلك كذلك، كان هذا

---

(١) الزمان: الوقت كثيره وقليله، وهو المدة الواقعة بين حادثتين أولاهما سابقة وثانيتهما لاحقة، ومنه زمان الحصاد، وزمان الشباب، وزمان الجاهلية.
والزان في أساطير اليونانيين هو الاله الذي ينضج الأشياء ويوصلها إلى نهايتها.
والفرق بين الزمان والدهر والسرمد أن نسبة المتغير إلى المتغير هي الزمان، ونسبة الثابت إلى المتغير هي الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هي السرمد.
ومن معاني الزمان في الفلسفة الحديثة: أنه وسط لانهائي غير محدود شبيه بالمكان تجري فيه جميع الحوادث فيكون لكل منها تاريخ ويكون هو نفسه مدركاً بالفعل إدراكاً غير منقسم سواء كان موجوداً بنفسه كما ذهب إلى ذلك (نيوتون) و(كلارك) أو كان موجوداً في الذهن فقط كما ذهب إلى ذلك (ليبنز) و(كانت).

الإمكان ذا مقدار يطابق الحركة، وفيه تقع الحركة بأجزائها التي لها من المسافة. فإذا ههنا مقدار للحركات مطابق لها، وكل ما طابق الحركات، فهو متصل، ومتقضي الإتصال متجددة. فإذا هذا المقدار متصل، ومقتضى الاتصال متجددة، فإن هذا المقدار مدة، أي متصل على سبيل التقضي. وهذا المقدار وجوده في مادة، لأنه يوجد منه جزء بعد جزء. وكلما كان كذلك، فكل جزء يفرض منه حادث(١). وكل حادث ففي مادة كما قيل في المبادئ، أو عن مادة. وليس هذا عن مادة، لأن مجموع المادة والصورة لا يحدثان حدوثاً أولياً. بل الهيئة والصورة، فهو إذاً مقدار في مادة. وكل مقدار يوجد في مادة وموضوع، فإما أن يكون مقداراً للمادة، أو لهيئة فيها. ولكن ليس هذا المقدار للمادة، لأنه لو كان مقداراً للمادة بذاتها، لكان بزيادتها زيادة المادة. ولو كان كذلك لكان كل ما هو أسرع أكبر وأعظم. والتالي باطل. فالمقدم باطل، فإذا هو مقدار للهيئة(٢). وكل هيئة إما قارة، وإما غير قارة، فهو إذا إما مقدار هيئة قارة، أو هيئة غير قارة. لكن ليس مقدار هيئة قارة. فإن كل هيئة قارة فرض لها مقدار، فإما أن تكون مع تمام مقدارها في المادة أو لا تكون. ولكن ليست تكون هذه الهيئة مع تمام مقدارها في المادة، لأن كل هيئة هكذا، فإنه يظهر في المادة زيادة بزيادتها ونقصان بنقصانها. وليست الحركة كذلك. وأيضاً لا تكون بتمام مقدارها في المادة، لأنها تبقى مع الزيادة خارجة عن المادة. وليس شيء من هيئآت المواد كذلك. فهذا محال. فإذا

(١) الحادث: هو الواقع، وحدث أمر وقع، وكل حادث فهو على وجهين. أحدهما هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة، والآخر هو الذي لزمانه ابتداء وهو في كلا الحالين أمر مسلم به متحقق في الأذهان أو الأعيان والفرق بين الحادث والشيء أن الشيء حقيقة ثابتة مؤلفة من الصفات الموجودة في المكان على حين أن الحادث: حقيقة متحركة منسوبة إلى الزمان. مثال ذلك أن التفاحة شيء، أما سقوطها إلى الأرض فحادث.

(٢) علم الهيئة أحد الأقسام الأصلية للحكمة الرياضية، ويعرف فيه حال أجزاء العالم في أشكالها، وأوضاع بعضها عند بعض ومقاديرها، وأبعاد ما بينها، وحال الحركات التي للأفلاك، والتي للكواكب، وتقدير الكرات، والقطوع، والدوائر التي بها تتم الحركات ويشتمل عليها كتاب المجسطي:

راجع رسالة ابن سينا في أقسام العلوم العقلية: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ـ الرسالة الخامسة ص ١١١ ـ ١١٢.

ليس هذا المقدار مقدار هيئة قارة، فهو إذاً مقدار هيئة غير قارة، وهو الحركة. ولهذا لا يتصور الزمان إلا مع الحركة. ومتى لم يحس بحركة، لم يحس بزمان مثل ما قيل في قصة أصحاب الكهف[1]. وهذا المقدار غير مقدار الجسم لما قيل، وغير مقدار المسافة، لأنه لو كان مقدار المسافة، لكان سلوكه وسلوك هذا المقدار واحداً. ولو كان كذلك لكانت الحركات المتفقة في مسافة واحدة واحدة بعينها في السرعة والبطء تقطع في هذا المقدار مسافات مختلفة كما قيل، وليس هو نفس السرعة والبطء، لأنه قد يتساوى سريعان وبطيئآن في السرعة والبطء، ويختلفان في هذا المقدار كما تعلم، فإذا هو مقدار خارج عن هذه. وهو بحيث لو فرضت الحركة معدومة آصلاً، لم ينازع في أن موجدها كان يقدر أن يخلق حركة أو حركات قبل الأولى، تنتهي مع بداية الأولى ولها مقدار، وأنه لم يمكن أن يخلق معها مطابقاً لها في المبدأ والمنتهى ما هو أعظم منها مع إمكان خلق ما هو أعظم منها، وينتهي معها بلا شريطة. وإذا كان كذلك، عرف إمكان وقوع حركتين مختلفتين في العدم، فكان هناك إمكانان، فلا يخلو إما أن يكونا معاً، أو لأحدهما تقدم، لكن ليسا معاً، لأنهما لو كانا معاً، لكانت الحركتان العظمى والصغرى يمكن أن يقعا معاً. وذلك محال. فإذا أحدهما يكون قد تقدم، والآخر لحقه، فطابق بعضاً منه. وكل شيئين هذه صورتهما فهما مقداران. فإذا الإمكان المقدر ومقداره واحد عند عدم الأشياء كلها، وهما كما قيل من الأشياء التي في موضوع، وعن وجود الحركة فيه. وكلما كان كذلك، وجد مع وجوده الموضوع والحركة، وقد فرضا معدومين. هذا خلف. فإذا الزمان ليس محدثاً حدوثاً زمانياً، بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة، بل بالذات، ولو كان له مبدأ زماني، لكان حدوثه بعد ما لم يكن. أي بعد زمان متقدم، فكان بعداً لقبل[2] غير

(١) راجع ما كتبه صاحب الكشاف عند تفسيره لسورة الكهف ص١٩٧ - ٢٢٢ جـ٣ ط دار المصحف - تحقيق وتعليق محمد موسى عامر، ومراجعة الدكتور شعبان محمد اسماعيل.

(٢) قبل: هي في الأصل من قبيل ألفاظ الجهات الست الموضوعة لأمكنة مبهمة، ثم استعيرت لزمان مبهم سابق على زمان ما أضيفت هي إليه للمشابهة بينه وبين معناها الأصلي، أعني المكان المبهم الذي يقابل جهة (قدام) المضاف إليه في الابهام، ووجود معنى التقدم ووقوع الفعل فيهما فكما أنها تعم جميع الأمكنة التي تقابل تلك الجهة إلى انقطاع الأرض بحسب =

موجود معه، فكان بعد قبل وقبل بعد، فكان له قبل غير ذات الموجود عند وجوده. وكل ما كان كذلك فليس هو أول قبل. وكل ما ليس أول قبل، فليس مبدأ للزمان كله. فالزمان مبدع، أي يتقدمه باريه فقط ومعنى المحدث الزماني أنه لم يكن ثم كان، ومعنى لم يكن أنه كان حال هو فيه معدوماً، وذلك الحال أمر قد وجد وتقضى. فإنه إن كان معنى لم يكن عدماً، لا في وقت معين ماض، بل عدم بالقياس إلى لا وجود. فإن القديم أيضاً ليس هو موجوداً في اللاوجود، بل هو في كثير من الموجودات غير موجود، مثل أنه غير موجود في الحركة، ولا في الاستحالة، ولا في التغيير، وليس أنه غير موجود في شيء، وأنه غير موجود شيئاً واحداً، كما أنه ليس معنى أنه ليس في شيء، وأنه ليس شيئاً واحداً. فإذا الزمان غير محدث حدوثاً زمانياً، والحركة كذلك. وسنبين أنه ليس كل حركة كذلك، بل المستديرة فقط وضعية كانت أو مكانية، فإذا هوية هذا المقدار الذي للحركة هي أنه لحركة مستديرة، وبها تعلقه الذاتي. ولو كان تعلقه الذاتي الذي بالهيئة الغير القارة في المادة كما نبيّن إنما هو بما كان هيئة غير قارة، وكانت غير المستديرة لعدمت في زمان. وذلك كما بان محال. فإذا الزمان مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر، لا من جهة المسافة والحركة متصلة، فالزمان متصل، لأنه يطابق المتصل. وكل ما طابق المتصل فهو متصل. فإذا الزمان يتهيأ أن ينقسم بالتوهم، لأن كل متصل كذلك. فإذا قسم ثبتت له في الوهم نهايات، ونحن نسميها آنات. وكما أنه قد يمكن أن تتقدر هيئآت قارة في المادة كثيرة العدد بمقدار واحد قار كذلك قد يمكن أن تتقدر هيئآت غير قارة كثيرة العدد بمقدار واحد غير قار. أعني بزمان واحد، فيكون ذلك الزمان أولاً لشي منها وثانياً لها في تقدرها بالمطابقة. وتكون تلك الحركة علة لتقدير سائر الحركات. ومحركها علة لها ولمقدارها ولتقدر سائر الحركات. وليس كل ما وجد مع الزمان فهو فيه. فإنا موجودون مع البرة الواحدة، ولسنا فيها. بل الشيء الموجود في الزمان.

= معناها الأول المستعار منه كذلك تعم جميع الأزمنة السابقة على زمان المضاف إليه بحسب معناها الثاني المستعار له.

اما اولاً فأقسامه، وهو الماضي والمستقبل، وأطرافه، وهي الآنات. وأما ثانياً فالحركات، وأما ثالثاً فالمتحركات. فإن المتحركات في الحركة. والحركة في الزمان، فتكون المتحركات بوجه ما في الزمان وكون الآن فيه ككون الوحدة في العدد[1]. وكون الماضي والمستقبل فيه ككون أقسام العدد في العدد، وكون المتحركات فيه ككون المعدودات في العدد. فما هو خارج عن هذه الجملة فليس في زمان، بل إذا قوبل مع الزمان واعتبر به، فكان له ثبات مطابق لثبات الزمان، وما فيه، وسميت تلك الاضافة وذلك الاعتبار دهراً له. فيكون الدهر[2] هو المحيط بالزمان. وكما أن كل متصل من المقادير الموجودة قد يفصل فيقع عليه العدد، فلا عجب لو فصل الزمان بالتوهم، فجعل أياماً وساعات، بل سنين وشهوراً، فذلك إما بمراد المتوهم، وإما باعتبار مطابقة عدد المحركات له.

فصل في المكان[3]

يقال مكان لشيء يكون فيه الجسم فيكون محيطاً به، ويقال مكان لشيء

(١) هي الكمية المتألفة من الوحدات فلا يكون الواحد عدداً، وأما إذا فسر العدد بما يقع به مراتب العدد دخل فيه الواحد أيضاً، وهو إما زائد إن زاد كسوره المجتمعة عليه كاثني عشر، فإن المجتمع من كسوره التسعة التي هي نصف، وثلث، وربع، وخمس، وسدس، وسبع وثمن وتسع، وعشر زائد عليه لأن نصفها ستة وثلثها أربعة وربعها ثلاثة، وسدسها اثنان فيكون المجموع خمسة عشر وهو زائد على اثني عشر، أو ناقص ان كان كسوره المجتمعة ناقصة عنه كالأربعة أو مساو إن كان كسوره مساوية له كالستة.

(٢) راجع التعريفات ص ١٤١ بتحقيقنا.

(٣) المكان: الموضع، وجمعه أمكنة وهو المحل المحدد الذي يشغله جسم، وهو مرادف للامتداد: ومعناه عند ابن سينا: السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي: راجع رسالة الحدود، ٩٤.
والمكان عند المتكلمين: هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده: ويرادفه الحيز: «تعريفات الجرجاني».
والمكان عند الحكماء الاشراقيين: هو البعد المجرد الموجود وهو ألطف من الجسمانيات، وأكثف من المجردات.
والمكان عند المحدثين: وسط مثالي غير متداخل الأجزاء حاوٍ للأجسام المستقرة فيه محيط بكل امتداد متناه، وهو متجانس الأقسام.

يعتمد عليه الجسم، فيستقر عليه، والمكان الذي يتكلم فيه الطبيعيون هو الأول. وهو حاو للمتمكن، مفارق له عند الحركة، ومساو له. لأنهم يقولون: لا يتأتى أن يوجد جسمان في مكان واحد. فإذا كان كذلك فينبغي أن يكون خارجاً عن ذات المتمكن، لأن كل شيء يكون في ذات المتحرك فلا يفارقه المتحرك عند الحركة. وقد قيل: إن كل مكان مباين للمتحرك عند الحركة. فإذاً ليس المكان شيئاً في المتمكن. وكل هيولى، وكل صورة فهو في المتمكن، فليس إذاً المكان بهيولى ولا صورة. ولا الأبعاد التي يدعى أنها مجردة عن المادة بمكان الجسم المتمكن، لا مع امتناع خلوها كما يراه بعضهم، ولا مع جواز خلوها كما يظنه مثبتو الخلاء. وأقول أولاً: أنه إن فرض خلاء خال فليس هو لا شيئاً محضاً، بل هو ذات وكم وجوهر. لأن كل خلاء خال يفرض فقد يوجد خلاء آخر أقل منه وأكثر، ويوجد متجزئاً في ذاته المعدوم. واللاشيء ليس يوجد هكذا، فليس الخلاء لا شيئاً. وأيضاً كل ما كان كذلك فهو كم. فالخلاء كم. وكل كم فاما منفصل، وإما متصل، والخلاء ليس بمنفصل، لأن كل منفصل فإما أن يكون الانفصال عرض له، أو يكون لذاته منفصلاً، وكل ما عرض له الانفصال، فهو متصل بالطبع، وإن كان منفصلاً لذاته فهو عديم الحد المشترك بين أجزائه. وكل ما كان كذلك. فكل واحد من أجزائه لا ينقسم. وكلما كان كذلك فليس يمكن أن يقبل في ذاته متصل الأجزاء. فاذا الخلاء ليس بمنفصل الذات، فهو إذا متصل الذات. كيف لا، وقد يفرض مطابقاً للملاء في مقداره. وكلما كان كذلك فهو مطابق للمتصل. وكل ما طابق المتصل، فهو متصل. فالخلاء إذاً متصل. وأيضاً الخلاء ثابت الذات، متصل الأجزاء منحازها في جهات. وكل ما كان كذلك فهو كم ذو وضع. فالخلاء كم ذو وضع. وأيضاً الخلاء يوجد فيه خاصية البعد، وقبول الانقسام الوهمي من أي جانب وأي امتداد كان في الجهات كلها. وكل ما كان كذلك، فهو ذو أبعاد ثلاث. فالخلاء ذو أبعاد ثلاث، وذو وضع. وكأنه جسم تعليمي مفارق للمادة. فنقول: إن كون الخلاء كماً ذا وضع وأبعاد ثلاثة إما أن يكون له لذاته أو لشيء الخلاء حل فيه، أو لشيء هو حل في الخلاء، وهو مقدار موضوعه الخلاء. ولا يجوز أن يكون لشيء حل فيه الخلاء، لأنه

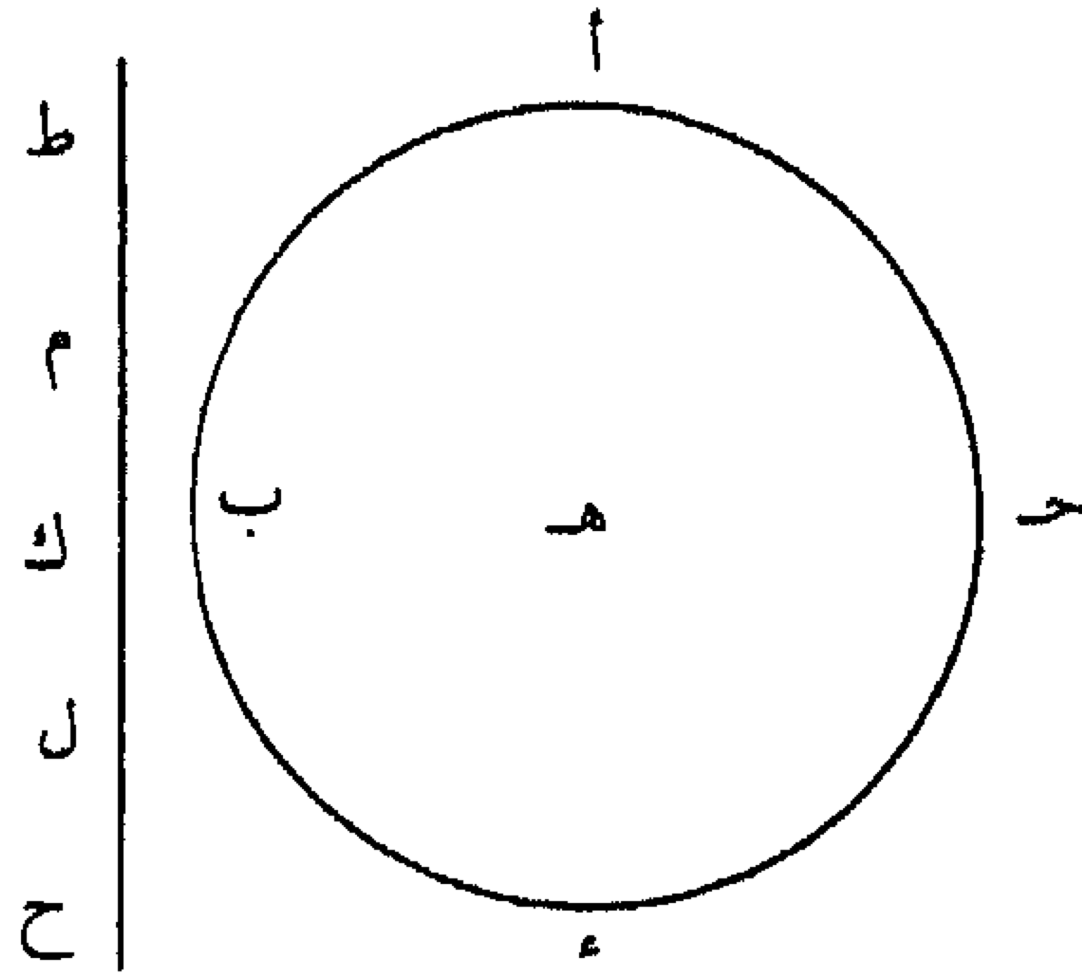
يكون ذا مقدار غير الخلاء. وكل ما كان كذلك فهو ملاء[1]. فذلك الشيء ملاء. فيكون الخلاء حل في الملاء. وهذا باطل محال؛ لأنه يلزم أن يكون الخلاء ملاء. ولا أيضاً لشيء حل في الخلاء، فقدره، فيكون ذلك المقدار في محل لا يفارقه، ويكون مجموعهما جسماً، ويكون الخلاء مادة وجزءاً من حقيقة الملاء. وهذا كله محال. وأيضاً الخلاء حينئذ إما أن يكون هو الموضوع لذلك المقدار، أو يكون الموضوع والمقدار جزئين من الخلاء. فإن كان الخلاء موضوعاً لذلك المقدار، فإذا رفع المقدار في التوهم، كان الخلاء وحده بلا مقدار ولا إمكان، لمطابقة الأجسام، فيكون حينئذ الخلاء وحده ليس خلاء وحده، وإن بقي متقدراً في نفسه، فهو مقدار بنفسه، لا لمقدار حله. وإن كان الخلاء مجموع مادة ومقدار، فالخلاء جسم، وهذا محال. فبين أنه يجب أن يكون الخلاء إن كان موجوداً ومقداراً أن يكون مقداراً لذاته. وكل ما هو مقدار لذاته لا يخلو في نفسه إما أن يكون متصلاً لذاته أو متصلاً لهيئة جعلته متصلاً. ولكن ليس متصلاً لهيئة جعلته متصلاً، لأن ما كان كذلك فكميته بغيره، وليس شيء مما هو مقدار بذاته كميته بغيره. فاذاً ليس شيء مما هو مقدار بذاته كذلك. فإذاً كل ما هو مقدار بذاته، فهو متصل بذاته. وكل متصل بذاته، فإنه لا ينفصل ما دام ذاته موجوداً. فإذاً كل مقدار بذاته فانه لا ينفصل ما دام ذاته موجوداً. فإذاً إذا وجد انفصال، فإما أن يكون الإنفصال حل فيه. وذلك محال، أو يكون حل في مادة قارنته. وعدم ذاته عند حلوله فيه، وهو الباقي. وكذلك نقول في السطح، والخط، والجسم الذي من الكم. وكل ما كان معه مادة يعرض له الانفصال بعد وجود الاتصال فيه، فهو مقدار في مادة، فإذاً حيث وجد انفصال، فهناك مادة. فالخلاء إن وجد فيه انفصال، فله مادة، فهو إذا جسم طبيعي. وإن فرض أن الخلاء يعدم عند ورود الانفصال عليه، فعلى ماذا ورد الانفصال، لأن الشيء لا يرد على المعدوم ولا يرده المعدوم. ولا يعارض هذا بالمقدار الجسماني، وأنه ينفصل، لأنا سنبين في موضعه أن ذلك الانفصال إعدام

(١) الملاء: ضد الخلاء، وهو عند المتكلمين بعد موهوم كالمفروض فيما بين الأجسام على رأيهم، والملاء عدم الخلاء. وهو الذي لا يسمح بدخول شيء فيه.

لذلك المقدار، وأنه يحل محله، وليس هو بقابل له، وإنما عرض للمادة. ونقول الآن: إن الخلاء ليس له مادة. وكل قابل للانفصال فله مادة. فإذاً الخلاء لا ينفصل. ونقول من رأس أيضاً أن امتناع تداخل بعدين بين جسمين بأن يكون مثلاً مكعب، ويفرض آخر مساو له، ثم يتداخلان، وهما ثابتا الذات حتى يستغرق كل واحد منهما الآخر من غير تفكك أمر محال مشاهد. اللهم إلا أن نفرض أحدهما معدوماً، ويخلفه الآخر في حيزه. فاما أن يكون امتناع التداخل واقعاً بين المادتين من الجسمين، أو يكون بين البعدين، أو يكون بين البعد والمادة، أو يكون بين كل واحد منهما مع كل واحد منهما. فأقول: إنه لا تمانع بين المادتين، لأنهما إن تمانعا، فاما أن يتمانعا لذاتيهما، أو لأجل تمانع البعدين، فإن كان لأجل تمانع البعدين، فالبعدان هما المتمانعان عن التداخل بالطباع، لا المادتان. فإن تمانعتا لذاتهما، لا لأجل البعدين، فذلك محال، لأنه قد يتأتى أن يوجد جسم متصل هو واحد بالفعل، وذو مادة واحدة بالفعل، فينفصل، فيصير لا محالة ذا مادتين، ثم يتصل فتصير المادتان واحدة. وإلا فهما إثنان مختصان بذاتين قائمتين. وإذا كان كذلك، كان لكل واحد منهما مقدار مفارق لمقدار الآخر، منفصل الذات عنه. فلم يكن متصلاً، وقد فرض متصلاً. فإذا لا يمتنع تصير المادتين واحدة بلا تمايز في الوضع إلا من جهة أبعادهما، لا من جهة ذاتيهما. وكل شيئين إتحدا ولا تمايز بينهما في الوضع. بل وضعهما واحد، وتلاقي ذاتاهما بنفسيهما، لا بمقدار لهما، فإنه بنفسيهما لا يبقى لهما شيء غير متلاق. فإذا ما لم يكن كذلك فمقداره يمنعه. والمقدار هو المانع عن ذلك، لا طبيعة المادة. وإنما كلامنا في طبيعتهما، فإذاً المادتان بما هما مادتان لا يتمانعان عن الملاقاة بالأسر، فإنّا لا نعني بالتداخل الذي بمعنى السلب، بل الذي بمعنى العدول، وهو وجوب الإنحياز والتفرد بالحيز. وهذا المعنى غير مقول بالذات على ما ليس له في ذاته حيز. فمن المستحيل أن يقال: إن المادتين يمتنع عليهما أن لا يتميزا بالحيز. وليستا بمتحيزتين بذاتيهما، أو أن يقال: فمن المستحيل أن يقال ان المادتين يتميزان بالحيز، وليستا بمتحيزتين. بل الصواب لا يمتنع عليهما التداخل بهذا المعنى، إذ لا يتميزان بالحيز. وهذا النظر هو نظر في ذاتيهما. فإذاً التمانع عسى أن

يكون بين ذات المادة والبعد. وهذا أيضاً محال، لأن المادة ذاتها تلاقي البعد وتتقدر به، ويسري كليته في كليتها. فهي إذا إما أن تمانع بذاتها لمداخلة البعد. وقد قيل: لا تمانع، أو تمانع بسبب البعد الذي فيها. فإن مانعت ببعدها، فبعدها هو السبب. فإذاً إن مانعت مانعت بذاتها، ولكن ذلك محال. فإذاً ليس التمانع بين الأبعاد والمواد. فبقي إذاً أن التمانع إنما هو بين الأبعاد، وليس ذلك لأجل المادتين، ولا لأجل البعد والمادة، فإذاً ذلك لأجل طباع البعدين. فإذاً طباع الأبعاد تأبى التداخل وتوجب المقاومة والتنحي عن نفوذ المندفعات فيها إن قويت على الاندفاع. ولأن البعد إذا داخل بعداً غيره، فإما أن يكونا جميعاً موجودين، أو يكونا كلاهما معدومين، أو يكون أحدهما موجوداً، والآخر معدوماً. فإن كانا كلاهما موجودين فهما أزيد من الواحد، وكل ما هو أزيد من آخر وهو عظيم، فهو أعظم منه، فمجموع البعدين المتداخلين أعظم من الواحد. وإن كان البعد هو الامتداد، فكيف يكون إمتدادان في امتداد واحد في جهة واحدة، وبماذا يتغايران، حتى يكون أحدهما داخلاً والآخر مدخولاً فيه. وإن عدما جميعاً، فليس إذاً مداخلة، وإن وجد أحدهما وعدم الآخر، فليس أيضاً مداخلة، ولا قابل ولا مقبول. بل إما المتمكن موجود لا في أبعاد الخلاء. وإما الخلاء موجود ولا متمكن فيه. وكلا هذين محال، فإن المتمكن لا يعدمه التمكن ولا المكان يعدمه المتمكن، فبين من هذه الأصول أن الخلاء لا حركة فيه، لأنه إذا تحرك فيه شيء، فإما أن يداخل بعده بعده. وقد قيل: إن ذلك محال. وإما أن يتحرك بأن يغلبه إذا مانعه بالنفوذ فيه. وقد قيل: إن ذلك محال أيضاً. فإذاً لا حركة في الخلاء، وكذلك لا سكون فيه. وأقول: لا وجود للخلاء، ولا لمقدار ليس في مادة، لأنه إما أن يكون متناهياً، وإما أن يكون غير متناه، لكنه لا وجود لمقدار غير متناه. وسيرد عليك استقصاء بيانه من بعد. وقد يمكننا أن نوضح ذلك بعجالة بيان، فنقول: لتكن حركة مستديرة في خلاء غير متناه إن أمكن أن يكون خلاء غير متناه. وليكن الجسم المتحرك مثل كرة (أ ب جـ د) المتحركة على مركزها. ولنتوهم في الخلاء الغير المتناهي خط (ط ح)، وليكن (هـ جـ) من المركز إلى جهة من المحيط، لا يلاقي خط

(ط ح) من جهة (ح)، وان اخرج بغير نهايـة. لكن الكرة إذا دارت، صار هذا الخط بحيث يقاطعه، ويجري عليه، وينفصل عنه. فيكون الإلتقاء



والانفصال بمسامتة نقطتين لا محالة، وليكونا (ك) و(ل). لكن نقطة (م) تسامته قبل نقطة (ك). ونقطة (ك) أول نقطة تسامت. هذا خلف. لكن الحركة المستديرة موجودة. فالخلاء ليس بلا نهاية. والخلاء إن وجد، كان مقداراً متناهياً. وكل مقدار متناه، فهو مشكل. فاذاً الخلاء مشكل. ويكون شكله له إن وجد إما بما هو مقدار أو بسبب آخر، ولكن لا يجوز ان يوجد شكل للمقدار بما هو مقدار. وإلا لكان كل مقدارين على شكل واحد، أي مقدارين كانا. فإذاً بسبب ما يتشكل. وذلك السبب إما قوة فيه طبيعية، أو قوة قسرية عن خارج. فإن كانت قوة طبيعية، فإما أن يكون طباع المقدار يقتضي أن يكون له مثل تلك القوة، أو لا يقتضي. فإن كان يقتضي، فكل المقادير شكلها واحد. فإذاً تلك القوة ليس يقتضيها ذاته. وكل ما كان كذلك، أمكن أن يرفع عن الشيء، فتلك القوة يمكن أن يرفع عن المقدار المفارق. أعني الخلاء، فتترك ذلك الشكل. ولكن لا يتأتى أن يبقى بلا شكل. فإذاً يأخذ شكلاً آخر لا محالة، فيكون قد تمدد واندفع عن هيئة إلى أخرى. وكلما كان كذلك فهو قابل للانفصال. وقد قيل: ليس كذلك. فإذاً الخلاء ليس شكله بقوة طبيعية فيه، فهو إذا عن خارج، هو إذاً قابل للتمديد والتقطيع. وقد قيل: ليس كذلك. هذا خلف. فإذاً ليس له شكل أصلاً. وقد قيل: إن له شكلاً ضرورة. وهذا خلف. والذي أوجبه وضعنا وجود الخلاء. فإذاً الخلاء غير موجود أصلاً، وهو كاسمه، كما قال المعلم الأول، والمرجع الآن. ونقول: قد اتضح كل الاتضاح أن المكان لا هو هيولى الشيء، ولا هو صورته، وأنه لا خلاء البتة. فإذاً المكان شيء غير ذلك، وهو شيء فيه الجسم. فإما أن يكون على سبيل التداخل. وإما أن يكون على

سبيل الاحاطة. وقد اتضح مما ذكرنا امتناع التداخل. فإذاً أقول: من قال ان المكان هو الأبعاد التي بين غايات الجسم المحيط قول كاذب جداً، وأنه ليس بين الغايات شيء غير أبعاد المتمكن، فإذاً ذلك على سبيل الإحاطة. وقد قيل: إن المكان مساو فإما أن يكون مساوياً لجسم المتمكن. وقد قيل: إنه محال. وإما أن يكون مساوياً لسطحه، وهو الصواب، ومساوي السطح سطح. فالمكان هو السطح المساوي لسطح المتمكن، وهو نهاية الحاوي المماسة لنهاية المحوي. وهذا هو المكان الحقيقي. وأما المكان الغير الحقيقي فهو الجسم المحيط. وليكن هذا غاية كلامنا في المكان.

فصل في النهاية واللانهاية

أقول: إنه لا يتأتى أن يكون كم متصل موجود الذات ذو وضع غير متناه، ولا أيضاً عدد مرتب الذات موجود معاً غير متناه. وأعني بمترتب الذات أن يكون بعضه أقدم من بعض بالطبع في ذاته. ولنبرهن أنه لا يتأتى أن يوجد مقدار ذو وضع غير متناه، لأنه إما أن يكون غير متناه من الأطراف كلها، أو غير متناه من طرف. فإن كان غير متناه من طرف، أمكن أن يفصل منه من الطرف المتناهي جزء بالتوهم، فيؤخذ ذلك المقدار مع ذلك الجزء شيئاً على حدة. وبانفراده شيئاً على حدة، ثم نطبق بين الطرفين المتناهيين في التوهم. فلا يخلو إما أن يكونا بحيث يمتدان معاً متطابقين في الإمتداد، فيكون الزائد والناقص متساويين. وهذا محال. وإما أن لا يمتد، بل يقصر عنه، فيكون متناهياً، والفضل أيضاً كان متناهياً، فيكون المجموع متناهياً فالكل متناه. وأما إذا كان غير متناه من جميع الأطراف فلا يبعدان، يفرض فيه مقطع تتلاقى عليه الأجزاء، ويكون طرفاً ونهاية، ويكون الكلام في الأجزاء أو الجزئين كالكلام في الأول. وبهذا يتأتى البرهان على أن العدد المترتب الذات الموجود بالفعل متناه، وأن ما لا يتناهى بهذا الوجه هو الذي إذا وجد ففرض أنه يحتمل زيادة ونقصاناً، وجب أن يلزم ذلك محال. وأما إذا كانت الأجزاء لا تتناهى، وليست معاً وكانت في الماضي والمستقبل فغير ممتنع وجودها واحداً قبل آخر أو بعده، لامعاً، أو كانت ذات عدد غير مترتب في الوضع ولا

الطبع، فلا مانع عن وجوده معاً، ولا برهان على إمتناعه، بل على وجوده برهان. أما من القسم الأول، فإن الزمان قد ثبت أنه كذلك، والحركة كذلك. وأما من القسم الثاني، فيثبت لنا ضرب من الملائكة والشياطين، لا نهاية لها في العدد، كما سيلوح لك الحال فيه. وجميع هذا يحتمل الزيادة عليه، ولا يفيد احتماله إياها جواز الانطباق. ولأن ما لا ترتيب له في الوضع أو الطبع، فلن يحتمل الانطباق. وما لا وجود له معاً، فهو فيه أبعد. وأما السبيل التي يسلكها الناس في نفي اللانهاية في الماضي، فكلها إما من ذائعات محمودة، وإما من مقدمات سوفسطائية وليس شيء منها ببرهاني. والأشياء التي يمتنع فيها وجود الغير المتناهي بالفعل فليس يمتنع فيها من جميع الوجوه. فإنّا نقول: إن العدد لا يتناهى، والحركات لا تتناهى، بل لها ضرب من الوجود، وهو الوجود بالقوة، لا القوة التي تخرج إلى الفعل، بل القوة بمعنى أن الأعداد تتأتى أن تتزايد فلا تقف عند نهاية أخيرة ليس وراءها مزاد. ولنزد هذا بياناً فنقول: انه يقال: إن غير المتناهي إما بالقوة أو بالفعل، وإما في الوجود، وإما في التناهي، والذي بحسب الوجود إما أن تعتبر كليته، أو يعتبر كل واحد من أجزائه، ثم كليته لا بالقوة ولا بالفعل موجودة. وأما كل واحد من أجزائه فإما أن يعتبر أن كل واحد منها يوصف بأنه بالقوة وقتاً معيناً، أو كل وقت، أو أن الكلية توصف بأن لها دائماً بعضاً موجوداً بالقوة. (أو أن كل واحد يوصف بأنه بالقوة وقتاً ما). أما أن كل واحد من المعدومين فيه بحسب وقت معين وجوده بالقوة، وليس كل واحد منه موصوف بأنه موجود بالقوة وقتاً ما. وليس يصح ذلك بالفعل، فهو قول صحيح. واما أن كل واحد يوصف بأنه بالقوة كل وقت فهو ظاهر البطلان. واما أن الكلية له قد يكون منها دائماً شيء بالقوة، فهذا يصح من جهة، ويبطل من جهة. أما جهة بطلانه فلأنه لا كلية له. وأما جهة صحته فلأن الطبيعة المعقولة التي تفرض لها آحاد تحمل عليها يصح أن يقال أن مما يحمل عليه تلك الطبيعة دائماً شيئاً موجوداً بالقوة، ولا يجوز أن يخرج إلى الفعل ما لا يبقى بعده منه شيء. وأما القسم الآخر، أعني أن كل واحد من أجزائه بالقوة وقتاً ما، فهو واضح الصحة. فهذا من جهة الوجود. وأما من جهة التناهي فإنه قد يصح أن يقال للأشياء التي في طريق

التكوّن أنها تناهت بالفعل، لا بحسب النهاية التي لا نهاية بعدها، ولكن بحسب نهاية ما حاصلة بعدها شيء، فإنها ليست بحسب النهاية الأخيرة متناهية بالفعل، ولا بالقوة. ويصح أن يقال: إنها غير متناهية بالفعل دائماً، لا أنها قد حصل لها كل[1] واحد من أجزاء لا نهاية لها. ولكن من جهة أنها دائماً يسلب عنها التناهي إلى النهاية الأخيرة. ويصح أن يقال لها: إنها متناهية بالقوة دائماً، لا بحسب النهاية الأخيرة، ولكن بحسب النهايات الأخرى التي في القوة بعد النهاية الحاصلة، فإنها دائماً توصف أنها بالقوة تتناهى إلى نهاية ما، فيكون متناهياً بالقوة دائماً بالقياس إلى ما لم يوجد من النهايات، وبالفعل دائماً[2] بالقياس إلى ما وجد، ولا بالقوة، ولا بالفعل بالقياس إلى نهاية تفرض أخيرة، وما لا نهاية له لا يوجد لا بالقوة ولا بالفعل. أي لا تكون أشياء عددها أو مقدارها بحيث أي شيء أخذت بقي غيره موجوداً بكليته. وما لا نهاية له موجود بالفعل دائماً، أي من جهة أنه لم يتناه إلى نهاية ما، وليس له نهاية أخيرة، فإنه دائماً يوصف الموجود منه بأنه ليس متناهياً بعد إلى نهاية أخرى، أو إلى النهاية[3] التي لا نهاية بعدها. وما لا نهاية له موجود بالقوة دائماً، أي من طبيعته دائماً شيء هو في القوة هذا في المستقبل. فأما وجودها في الماضي فبأنه لم يكن في الماضي لها بدء، وأنها كانت واحدة بعد واحدة منذ كانت. ولو أخذت تحسبها من الآن لم يقف الحساب عند حد. فهذا هو كفاية القول في التناهي واللاتناهي اللاحقين بكميات الأجسام. وقد يمكن أن يستعان بما أوردناه في إبطال الخلاء الغير المتناهي على إمتناع الملاء الغير المتناهي، وبأشياء أخرى كثيرة. لكن هذا في هذا الموضع كاف. وأما أن صورها غير مقاديرها فينبغي أن يقال فيها قول آخر. فنقول: ليس شيء من الصور الجسمانية غير المقادير بكم بذاتها. وكل تناه ولا تناه. فإنما يقال بالذات على ما هو كم بالذات. فإذاً ليس يقال: ولا على شيء منها تناه، ولا لا تناه

(١) سقط من (ب) لفظ (كل).
(٢) سقط من (ب) لفظ (دائماً).
(٣) نهاية الشيء غايته وآخره: تقول: نهاية الظاهرة آخرها في الزمان، ونهاية الجسم، حده في المكان. قال ابن سينا: النهاية ما به يصير الشيء ذو الكمية إلى حيث لا يوجد. والنهاية مقابلة للبداية- راجع رسالة الحدود ص ٩٢.

بالذات. ولكنه قد يقالان بوجه من الوجوه على بعض صور الأجسام، لأجل نسبة لها إلى ما هو كم بذاته، فإنه يقال: قوة متناهية وغير متناهية، لا لأن القوة ذات كمية في نفسها البتة. لكن لأن القوة تختلف في الزيادة والنقصان، بالإضافة إلى شدة ظهور الفعل عنها، أو إلى عدة ما يظهر عنها، أو إلى مدة بقاء الفعل منها، وبينها فرق بعيد، فإن جل ما يكون زائداً بنوع الشدة يكون ناقصاً بنوع المدة حتى يفعل مثل ما فعل الأضعف في مدة أنقص، فإن أي قوة حركت أشد، فإن مدة حركتها أقصر، وذلك أن المجر إذا كان أشد قوة، بلغ النهاية الموجودة أو المفروضة بأسرع مدة. وربما كان الشيء الذي تتفاوت فيه القوى بحسب المدة لا يقبل الزيادة والنقصان. فإن تسكين الثقيل في الجو لا يقبل الزيادة والنقصان. وتسكين الثقيل في الجو تختلف فيه القوى في الإبقاء الزماني، فإن الإبقاء غير التسكين، فبين أن بعض ما تختلف فيه القوى بالإبقاء الزماني لا يختلف بالزيادة والنقصان. وكل ما تتفاوت القوى فيه بحسب الشدة والضعف فإنه يقبل الزيادة والنقصان. اللهم إلا أن تسمى القوة التي تقوى على مدة أطول أشد، فيكون الأشد ههنا باشتراك الاسم، إذ كان معنى الأشد في الأول هو الذي يفعل ما يفعله الأضعف بحركة أسرع، أي أقصر. وفي مدة الثاني ليس هذا، بل الذي يقوى على فعل[1] أطول مدة. وأما الذي تتفاوت فيه القوى بحسب العدة، فهو غيرها جميعاً، لأن إعتبار المدة هو فيما له ثبات واحد، لأن أكثر ما يعتبر فيه اللاتناهي في العدة يتلاشى. وليس شيء مما يتلاشى ثابتاً بعينه. وأما الفرق بين اللاتناهي في العدة والشدة، فذلك ظاهر لا يحتاج إلى إبانة[2].

(١) في (ب) بزيادة لفظ (يكون).
(٢) في (ب) مقال بدلاً من (ابانة).

فصل في عدم إمكان وجود قوة غير متناهية بحسب الشدة

فنقول: إنه لا يمكن أن تكون قوة غير متناهية بحسب إعتبار الشدة. وذلك لأن كلما يظهر من الأحوال القابلة لهذا، فليس يخلو من وجهين. إما أن يقبل الزيادة على ما ظهر[1]، أو لا يقبل. فإن كان لا يقبل فهو النهاية في الشدة. وكل نهاية في الشدة ففي متناهي الشدة. فإذاً إن كان لا يقبل فهو متناهي الشدة. وإن كان يقبل، وهو الباقي، فهو متناه يجوز عليه زيادة في آخره، وقد فرض غير متناه. هذا خلف.

فصل في عدم قبول القوة الغير المتناهية بحسب المدة للتجزي والإنقسام ولا بالعرض

وأقول: لا يمكن أن تكون القوة الغير المتناهية باعتبار المدة قابلة للتجزي بوجه من الوجوه، ولا بالعرض، لأن كل قوة تجزأت، فإن كل واحد من أجزائها يقوى على شيء. والجملة تقوى على مجموع تلك الأشياء. وإذا كان كذلك، كان كل جزء أضعف، وأقل مقوياً عليه من الجملة. فإذاً لا يخلو إما أن يكون كل واحد من أجزاء هذه الجملة يقوى على جملة غير متناهية مما يقوى عليه الجملة من وقت معين. وهذا محال؛ لأن مقوى الجملة يكون أزيد منه. ولا تتأتى الزيادة على غير المتناهي المتسق النظام إلا على الطرف الذي يتناهى إليه، أو تكون الأجزاء بعضها يقوى على متناه، وبعضها على غير متناه. ويكون القول فيها كالقول في الأول. وذلك أيضاً محال. فإذا يكون كل واحد من أجزاء الجملة يقوى على متناه. وتكون الجملة أيضاً تقوى على متناه. وذلك ما أردناه.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (على ما ظهر).

فصل في عدم قبول القوة الغير المتناهية بحسب العدة للانقسام والتجزي.

وكذلك نبين أنه لا يمكن أن تكون لقوة قوية على عدة غير متناهية احتمال التجزي. فإن تلك العدة لا تخلو إما أن يكو كل واحد منها[1] ليس من شأنه أن يقبل الأقل والأنقص، مثل تعقلنا أن اثنين واثنين أربعة، أو يكون قد يقبل مثل كل واحد من عدد الحركات، فإن الحركة قد تكون أسرع وأبطأ. فإذا كان الكل يقوى على عدة غير متناهية من أشياء لا تقبل الأقل والأنقص، فبعض الكل إما أن يقوى على شيء من ذلك[2] أو لا يقوى البتة. فإن لم يقو، لم يكن بعض القوة قوة. هذا خلف. وإن قوى فإما أن يقوى على آحاد مثل آحاد ما يقوى عليه الكل، وهي بعينها غير متناهية، أو آحاد كذلك، وهي متناهية، أو آحاد كل واحد منها أقل من آحاد الكل، وهي غير متناهية، أو آحاد كل واحد منها أقل من آحاد الكل، وهي متناهية. والقسم الأول محال، لأن البعض يكون مساوياً للكل فيما يقوى عليه إذا فرضا عن إبتداء محدود. والقسم الثاني يلزم منه أن تكون الأبعاض تقوى على متناهيات. فالجملة أيضاً تقوى على متناه. والقسمان الباقيان يوجبان أن يكون كل واحد مما يقوى عليه يقبل الأقل والأزيد. وقد قيل: إنه لا يقبل. فبين أن القوة المذكورة لا تقبل التجزي. وكذلك إذا كانت الآحاد تقبل الأقل والأكثر كالحركة، وعودات حركات الفلك. وذلك لأن الكل يجوز أن يخالف الجزء في أن الكل يقوى على تحريك جسم ما، والجزء لا يقوى عليه البتة[3]. فإنه ليس إذا حرك جماعة ثقلاً ما في مسافة ما في زمان ما، فالأقل منهم يحركونه لا محالة في ذلك الزمان في أقل من تلك المسافة، بل ربما لا يحركونه أصلاً. ويجوز أن يخالفه في أن كليهما يقوى على تحريك شيء واحد. لكن الكل يحرك أسرع. أما القسم الأول فإن البعض من القوة إن لم يقو على أن

(١) سقط من (ب) لفظ (منها).
(٢) في (أ) بزيادة (من ذلك).
(٣) سقط من (ب) لفظ (البتة).

يحرك ذلك الذي يحركه الكل، فقد يقوى على أن يحرك مقداراً أقل منه، ثم[1] الكل يمكنه أن يحرك ذلك المقدار الذي يحركه الجزء حركات أسرع. فإذا كانت أسرع، كانت في مثل ذلك الزمان الذي يحرك فيه الجزء يحرك أكثر عدداً، فيرجع حينئذ الخلف الذي ذكرناه، وهو أن العدد المبتدأ من وقت معين إن صدر عن الجزء كان أقل منه لو صدر عن الكل، إذ هو أبطأ، فيكون هو بعض الصادر عن الكل، وإبتداؤهما واحد، فإذاً يجب أن ينقص المقوى عليه لا من جهة المبتدأ، وما نقص من جهة فهو متناه منها. فالذي يصدر عن الجزء متناه من الجهات، ويلزم ما قد ذكرنا. وتبيّن ما بيان ذلك إستحالة القسم الثاني، وهو أن يشتركا في الفعل، ويكون الخلاف في الأشد والأضعف. فكل قوة في جسم، فإنها تحتمل التجزي حافظة لطبيعتها، لأن ما يبطله التجزي، فهو إما شكل، وإما عدد. وليس شيء منها بقوة. فإذاً ليس شيء من القوى الغير المتناهية موجوداً في الجسم، ولا قوة جسمانية غير متناهية، فإذاً القوة التي تحرك الحركة الأولية المستديرة التي لا نهاية لها ليست بقوة جسمانية، بل محرك الحركة الأولية غير جسم، ومفارق لكل جسم.

فصل في الجهات

أقول: إنه إن كان خلاء فقط[2]، أو أبعاد مفروضة في جسم مفروض، أو جسم واحد فقط غير متناه، فلا يمكن أن يكون للجهات المختلفة بالنوع وجود البتة[3]، فلا يكن فوق وأسفل ويمين ويسار وخلف وقدام. وأقول أولاً أنه لا يمكن أن تكون الجهة ذاهبة إلى غير النهاية، لأن كل جهة موجودة فإليها إشارة، ولذاتها إختصاص وإنفراد عن جهة أخرى، وذاتها حينئذ لا تخلو إما أن تكون متجزئة أو غير متجزئة. فإن كانت ذاتها متجزئة، وجب أن لا تكون بكليتها جهة، بل تكون الجهة منها الجزء الأبعد من جزئها عن

---

(١) في (ب) وأيضاً بدلاً من (ثم).

(٣) في (أ) بزيادة (فقط).

(٤) في (ب) مطلقاً بدلاً من (البتة).

المشير. وبالجملة ما يكون لها إمتداد في جهة لا تكون بنفسها جهة، فيجب أن تكون ذاتها غير متجزئة لا محالة. وإذا كان ذاتها غير متجزئة، وكانت موجودة ذات وضع، كانت لا محالة حداً أو غاية. فكأن ما وراءها ليس منها، فتكون كل جهة لها حد ضرورة لا يتجاوز. وتكون الجهة باقية. فإذاً الجهات كلها محدودة بأطرف. ولو فرضنا خلاء غير متناه، أو جسماً غير متناه لم يكن له أو فيه بالطبع[1] حد، فلم يكن فيه بالطبع جهة. وأيضاً إذا إتفق أن يفرض فيه حدود، لما أمكن أن تكون مختلفة بالطبع، فيكون مثلاً واحداً فوقاً، والآخر سفلاً، لأن كل طرف وحد بفرض فيه، فإنه لا يخالف الآخر إلا بالعدد، لأن كلها حدود وأطراف تفرض في طبيعة واحدة. وليس واحد منها يختص بشيء يكون لأجله أولى من غيره بالسفلية منه بالفوقية، أو من غيره بالفوقية منه بالسفلية. وأقول: إن الجسم الواحد المتناهي لا يجوز أن يفرض الجهات المتقابلة فيه، على أن حدودها في سطحه، أو على أن حدودها في عمقه، ولم يجز أن تكون حدودها في سطحه؛ لأن حدودها التي تكون في سطحه لا يخلو إما أن تكون وسطحه كرى، أو تكون وسطحه مضلع. فإن كان سطحه كرياً لم تكن النقط المفروضة فيه متخالفة بالنوع، ولا كانت هذه النقطة أولى بأن تكون فوقاً من أخرى بأن تكون سفلاً. وكذلك يميناً وشمالاً. وأما إن كان سطحه مضلعاً، فليس ذلك على ما نبينه بعد بطبيعي له. فإنّا سنوضح أن الجسم البسيط شكله الطبيعي كري. والأجسام لا تلزم الأمور الخارجة عن طبعها. ومع ذلك فإنه إن كانت الجهات تختلف بحسب تقابل أضلاع السطح، أو بحسب تقابل السطوح، فالكلام في أن الجهات تكون مختلفة بالعدد، لا بالنوع ثابت. فإن قال قائل: إن الذي على البسيط يخالف الذي على الخط، أو الذي على الخط يخالف الذي على النقطة[2]، فيكون قد قال ما لا يصغى إليه. ولا يقع بسببه بين الجهات غاية الخلاف الذي هو واقع في مثل العلو والسفل. وكذلك الحال إن فرضت الحدود في عمقه. وإن فرض حد في سطحه، وآخر في عمقه، وجب ذلك بعينه، إلا أن يجعل

(١) سقط من (ب) لفظ (بالطبع).

(٢) سبق الحديث عنها في كلمة وافية.

السطح نفسه حداً. وحينئذ يجب أن يجعل الحد الآخر ما يرتسم بازاء السطح ضرورة، لا أي نقطة اتفقت بالفرض[١] في العمق، وأن يكون مع ذلك في غاية البعد عنه، وهذا هوالمركز، لا غير، خصوصاً إن جعل الجسم على الشكل الطبيعي الذي يخصه، وهو الإستدارة، فليس يمكن أن يفرض في الوجود جسم واحد، ويكون فيه من الجهات غير جهتي المحيط والمركز. وأما إن كانت الأجسام كثيرة. فإن كانت متفقة النوع، فليس يجوز أن تكون الحدود المفترضة عليها بحيث يوجد فيها حدود الجهات المتضادة. وذلك ظاهر. وإن كانت مختلفة فليس يمكن أن تكون علة اختلاف الجهات هو اختلافها في النوع. وذلك لأن هذا يوجب أن يكون عدد الجهات على حسب عدد الأجسام المختلفة بالنوع. فإن جعل العلة في ذلك لا الاختلاف المطلق، ولكن اختلاف ما بعينه، فلا يخلو إما أن يكون ذلك الاختلاف مقتصراً على اختلاف تلك الطبيعتين، أو يكون مع ذلك مشتملاً على اختلاف الوضعين. والاقتصار على إختلاف طبيعتين بأعيانهما لا يجوز أن يكون علة لتضاد الجهات، لأن إحدى الجهتين إذا تعينت، تعينت الأخرى، وكانت على بعد محدود، ولم يكن أن تتوهم زائلة عن حدها. وإذا كان الشرط مخالفة تينك الطبيعتين دون الوضعين، كانت الجهتان الاثنتان متضادتين، كيف كان وضع أحدهما من الآخر وبعده منها. وكانت الجهة تنتقل بانتقال أحد الجسمين، وليس الأمر كذلك، بل إذا تعينت إحدى الجهتين، تعينت الأخرى في حدها وبعدها، ولم تنتقل البتة[٢]، فبقي أنه يجوز أن يكون في جملة الشرط وضع ما محدود وبعد مقدر. وليس يمكن أن يكون هذا أيضاً إلا على سبيل المركز

---

(١) الغرض عند الفقهاء: هو الوجوب، وهو ما يثبت بدليل قطعي أو ظن، أما عند الحكماء فهو التجويز العقلي، أي الحكم بجواز الشيء كما في قول ابن سينا: إن الجسم إنما هو جسم بحيث يصح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة، كل واحد منها قائم على الآخر، والفرض على نوعين: احداهما انتزاعي، وهو اخراج ما هو موجود في الشيء بالقوة الى الفعل، ولا يكون الواقع مخالفاً للمفروض، وثانيهما اختراعي: وهو اختراع ما ليس بموجود في الشيء أصلاً، ويكون الواقع مخالفاً للمفروض.
راجع كشاف اصطلاحات الفنون.

(٢) سقط من (ب) لفظ (البتة).

والمحيط. وذلك لأن أحد الجرمين[1] إذا فرض له وضع، وفرض الآخر بجانب منه، غير محيط به، لم يكن إختصاصه بذلك الجانب بعينه بالعدد إختصاصاً لطبيعته، لأن طبيعته لا تخلو إما أن تكون تطلب ذلك الجانب بعينه، أو تطلب أي جانب يكون بعده من الآخر ذلك البعد ونوعه منه ذلك النوع. فإن كانت طبيعته تختص بذلك الجانب، وتباين سائر ما يشاركه في النوع، فتكون هذه الجهة مباينة لسائر الجوانب لذاتها، لا من جهة هذا الجسم، لأنها لو كانت من جهة هذا الجسم، لكانت بحيث يكون حالها كحالها مع غير هذا الوضع بعينه. وقد فرضنا هذه الجهة متحددة به. هذا خلف. وإن كان من طبعه ليس يقتضي الإختصاص بذلك الجانب منه كيف إتفق، بل أي بعد كان من الجسم الأول مساوياً للبعد[2] الأول. فإن كان الجسم الأول محيطاً، كان هذا محاطاً، ومكانه محاط ذلك الجرم على قياس المركز. وأعني بالمركز لا النقطة بعينها، بل كل محاط، وإن كان غير محيط[3] فالبعد منه كيف كان هو متحدد لا محالة بمحيط ذلك الجسم، إذ بينا أن ذلك لا يتحدد بالخلاء. وقد فرض هذا غير محيط، وعلم أن اختصاصه بذلك من

---

(١) الجرم بالكسر. بسكون الراء المهملة هو الجسم إلا أن اكثر استعماله في الأجسم الفلكية.
وقال السيد السند في شرح الملخص: الجرم هو الجسم وقد يخص بالفلكيات.
والأجرام الاثيرية هي الأجسام الفلكية مع ما فيها، وتسمى عالماً علوياً ايضاً، وجرم الكواكب يطلق على نوره في الفلك.
راجع كشاف اصطلاحات الفنون.

(٢) البعد في اللغة خلاف القرب، وهو عند القدماء أقصر امتداد بين الشيئين، فمن قال منهم بالخلاء جعل البعد امتداداً مجرداً عن المادة قائماً بنفسه، ومن أنكر الخلاء جعله قائماً بالجسم، أما المتكلمون فقد جعلوا البعد امتداداً موهوماً مفروضاً في الجسم أو في نفسه، صالحاً لأن يشغله الجسم.
والأبعاد الثلاثة هي: الطول، والعرض، والعمق، فالطول: هو الامتداد الأول، والعرض هو الامتداد الثاني المقاطع للأول على زوايا قائمة، والعمق هو الامتداد الثالث القائم على الأول والثاني في الحد المشترك.

(٣) الإحاطة تقال على وجهين أحدهما في الأجسام نحو أحطت بمكان كذا أو تستعمل في الحفظ نحو (والله من ورائهم محيط) سورة البروج آية رقم ٢٠ أي حافظ له من جميع جهاته، وتستعمل في المنع نحو (إلا أن يحاط بكم) سورة يوسف آية رقم ٦٦ والاحتياط استعمال ما فيه الحياطة أي الحفظ، والثاني: في العلم نحو قوله: ﴿**أحاط بكل بشيء علماً**﴾ سورة الطلاق آية رقم ١٢ وقوله عز وجل ﴿**إن ربي بما تعملون محيط**﴾. سورة هود آية رقم ٩٢.

جملة ما له أن يحصل فيه، إذ ليس عن طبيعته، فهو عن سبب خارج، فهو جائز المفارقة لذلك الموضع بعينه، وهو يطلبه بالطبع، فهو حاصل متميز قبل حصول هذا الجسم فيه. وقد قيل: إن الجسم سبب تحدده هذا خلف. فهذا غير محدد ذلك البعد، وقد فرض محدداً هذا محال. فقد بان وصح أنه لا يمكن أن تتحدد الجهات إلا على سبيل المحيط والمحاط. فإذا كان كذلك، كان التضاد فيها، وهي غاية البعد بينها على سبيل المركز والمحيط. فإن كان الجسم المحدد محيطاً، كفى لتحديد الطرفين، لأن الإحاطة تثبت المركز، فيثبت غاية البعد منه وغاية القرب منه من غير حاجة إلى جسم آخر. وأما إن فرض محاطاً، لم يتحدد به وحدة الجهات، لأن القرب متحدد به. وأما البعد منه، فليس يتحدد به، بل يتحدد لا محالة بجسم آخر، إذ كان لا يجوز أن يتحدد في الخلاء، ولا بد على كل حال من وجود جسم محدد للجهات بالإحاطة، فيكون ذلك الجسم كافياً في تحديد النهايتين جميعاً من غير حاجة إلى المحاط، ويجب أن تكون الأجسام المستقيمة الحركة لا يتأخر عنها وجود الجهات لأمكنتها وحركاتها، بل تكون الجمعات قد حصلت، ثم تحركت بحركاتها، فيجب أن يكون الجسم الذي تحددت الجهات بالنسبة إليه جسماً متقدماً على الأجسام المستقيمة الحركة، وتكون إحدى الجهات بالطبع غاية القرب منه، وتقابلها الجهة الأخرى، فتكون غاية البعد منه، وأن لا تكون الجهات المفروضة في الطبع غير جهتي المحيط والمركز، وهما جهتا الفوق والسفل، وسائر الجهات لا تكون واجبة في الأجسام بما هي أجسام، بل بما هي حيوانات، فيتميز فيها جهات القدام[1] الذي إليه الحركة الإختيارية، واليمين الذي منه مبدأ القوة والفوق. أما بقياس فوق العالم. وأما الذي إليه أول حركة النشوء ومقابلاتها الخلف واليسار والسفل والفوق. والسفل محدودان بطرفي البعد الذي الأولى به[2] أن يسمى طولاً، واليمين واليسار كذلك بما الأولى أن يسمى عرضاً، والقدام والخلف كذلك بما الأولى أن يسمى عمقاً.

---

(١) في (ب) الامام بدلاً من (القدام).

(٢) سقط من (ب) لفظ (به).

المقالة الثالثة في الأمور الطبيعية وغير الطبيعية للأجسام

الأجسام منها بسيطة، ومنها مركبة. فأما المركبة فتثبت بالمشاهدة. وأما البسيطة فتثبت بتوسط المركبة، لأن كل مركب فإنما يتركب عن بسائط، وللأجسام كلها أحياز[1] ضرورية، وهي التي تتباين بها الأجسام في الجهات بأوضاعها، ولبعضها أمكنة، وهي الأجسام التي تحيط بها أجسام أخر.

فصل في أن لكل جسم طبيعي حيزا طبيعيا

فأقول: إن لكل جسم حيزاً ومكاناً طبيعياً لأنه إما أن يكون كل مكان له طبيعياً، أو يكون كل مكان له منافياً لطبيعته، أو يكون كل مكان مكاناً له، لا طبيعياً ولا منافياً لطبعه. وأعني ههنا بالمكان الحيز والمكان جميعاً، أو يكون بعض الأمكنة له بحال، وبعضها بخلافه. ولا يمكن أن يكون كل مكان له طبيعياً. فإنه يلزم منه أن يكون مفارقة كل مكان له خارجة عن طبعه وتوجهه نحو كل مكان توجهاً نحو ملائم بالطبع. وليس شيء مما هو توجه نحو الملائم خارجاً عن طبعه. هذا خلف. وأيضاً فإن الأحياز غير متفقة في استحقاق أن يكون فيها أجرام. فإن منها علواً، ومنها سفلاً. وتوجد في المشاهدة أجسام تتحرك إلى أسفل، وأجسام تتحرك إلى العلو. فإذاً الجسم إذا استدعى مكاناً من الأمكنة فليس ذلك بما هو جسم، إذ الأجسام تتفق في

(١) الأحياز: جمع حيز، وكل جمع منضم بعضه إلى بعض فهو حيز، وحزت الشيء أحوزه حوزاً، وحمى حوزته أي جمعه، وتحوزت الحية وتحيزت أي تلوت، والأحوزي الذي جمع حوزه متشمراً وعبر به عن الخفيف السريع.

الجسمية وتختلف في استحقاق الأمكنة، فإذاً[1] إنما تستدعيها بقوة فيها. والقوة التي فيها إما قوة ذات اختيار، وهي إذا رفعت لم يبطل وجود الجسم، ولا بطل استدعاء المكان. وإما قوة طبيعية. فاذاً استدعاء المكان موجود لكل جسم، وإن لم يكن هناك قوة إختيارية. وإن كان هناك قوة اختيارية، فليس ذلك عنها، بل عن قوة طبيعية، إذ الجسم إذا استحق أن يكون في مكان معين، استحق ذلك ما دام على نوعه، وإن اختلفت أغراضه الارادية. وهذه القوة الطبيعية إن كانت واحدة فيه فمقتضاها لذاتها واحد من الأمكنة، لا كل مكان. وإن كانتا إثنتين متساويتين واختلف اقتضاؤهما للمكان، لم يحصل الجسم في مكان واحد منهما، وإلا فهو الغالب، وإن كان ولا بد، فإنما يحصل في المكان المتوسط بين مكانيهما لتشابه تجاذب القوتين، وهو أيضاً واحد. وإن كانت اثنتين متقاومتين فحصوله بالطبع في مكان الأغلب. وهو أيضاً واحد. وبين من هذا القول أن المكان الطبيعي إن كان فهو واحد. فإذاً لا يمكن أن يكون كل مكان طبيعياً له. ولا أيضاً يمكن أن يكون كل مكان خارجاً عن الطبع، منافياً له. فإن هذا الجسم لا يسكن البتة بالطبع. وكيف يسكن وكل مكان مناف لطبعه. والسكون بالطبع في المكان الطبيعي ولا يتحرك البتة[2] بالطبع. وكيف يتحرك، والحركة بالطبع تختص بجهة مطلوبة بالطبع. وإذا تحرك إليها وحصل عندها إما أن يقف في آخر تلك الحركة إذا انتهت المسافة، ولا بد من انتهائها، فيكون ذلك المكان طبيعياً له، أو يعود بالطبع إلى جهة أخرى، فتكون تلك الجهة تختص بالطبع. وقد كان غيرها يختص بالطبع. هذا خلف. فإذا هذا الجسم لا يتحرك بالطبع، ولا يسكن. وهذا خلف جداً. فإذا ليس كل مكان منافياً له، ولا أيضاً يمكن أن يكون كل مكان لا طبيعياً، ولا منافياً، لأنا إذا اعتبرنا الجسم على حالته الطبيعية، وقد

---

(١) في (ب) هو بدلاً من (فاذاً).

(٢) يقال لا أفعله (بتة) ولا أفعله (البته) لكل أمر لا رجعة فيه ونصبه على المصدر، وباتته بتاءين مفاعلة من البت قال وكذا طلقها ثلاثاً (بتة) وروى بعضهم قوله ـ ﷺ: لا صيام لمن لم يبت الصيام من الليل. وقال ذلك من العزم والقطع بالنية. والبتات بالفتح متاع البيت. وفي الحديث «ولا يؤخذ منكم عشر البتات».

ارتفع عنها القواسر[1] والعوارض التي تعرض من خارج، بل تركناه، وهو جسم فقط، فحينئذ لا بد له من حيز يختص به ويتحيز إليه، لا عن قاسر، بل عن نفسه، فيكون على كل حال للجسم تحيز في تلك الحالة إلى ذلك الحيز بالطبع. وكل ما كان كذلك فهو حيز طبيعي، فبين من هذا أن كل جسم فله مكان طبيعي واحد بعينه.

فصل في أن لكل جسم طبيعي شكلا طبيعيا

ونقول أيضاً: إن لكل جسم شكلاً طبيعياً، وذلك بين من أن كل جسم متناه. وكل متناه يحيط به حد أو حدود، وكل ما يحيط به حد أو حدود فهو مشكل، فكل جسم مشكل، وكل شكل إما طبيعي وإما قسري. وإذا ارتفعت القسريات في التوهم، بقي الطبيعي، وهو للبسيط كري، لأن فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة متشابه، إذ ليس تفعل إلا فعلاً واحداً، فلا يمكن أن تفعل في جزء زاوية وفي جزء خطاً مستقيماً أو منحنياً، فينبغي إذاً أن تتشابه جميع الأجزاء، فيكون الشكل حينئذ كرياً. وأما المركبات فتكون أشكالها الطبيعية غير كرية.

فصل في أن الأمكنة الأولى هي أمكنة البسائط

وأقول: إن الأمكنة الأولى للأجسام البسيطة، لأن المركبة إذا تركبت لم يخل إما أن تتركب من أجزاء متساوية القوى، فيتساوى فيها استحقاق التمكن في أحياز الأجسام البسيطة، فلا يكون لها بالطبع شيء من أمكنة البسائط، ولا أيضاً لها بالطبع مكان غير تلك الأمكنة، لأن الأجزاء كلها تتفق في أن ذلك المكان مكان خارج عن طبعها، إذ ليس مكان شيء منها، والكل جملة الأجزاء، وليس لجملة الأجزاء مكان خارج عن أمكنة الأجزاء إلا مناف. وإن لم تكن متساوية القوى، فالمكان الطبيعي هو مكان الغالب. وأمّا إذا كان

(١) القواسر من القسر، وهو الغلبة والقهر يقال قسرته واقتسرته ومنه القسورة قال تعالى: ﴿فرت من قَسْورة﴾ (سورة المدثر، آية ٥١) قيل الأسد وقيل الرامي، وقيل الصائد.

الجسم مركباً من إسطقسين فقط، فيمكن أن يكون التركيب فيهما من أجزاء ذات قوى متساوية، لأنه إذا كان مكاناً بسيطهما متجاورين، كان مكانه الطبيعي في الحد المشترك بينهما، ولا يمكن أن يتركب من أجزاء متساوية القوى فوق اثنين جسم البتة[1]، فإنه إن تحرك إلى جهة مكان من الأمكنة بالطبع، فقوة بسيط ذلك المكان فيه غالبة، وإن سكن في حيز من الأحياز بالطبع، فقوة بسيط ذلك الحيز فيه غالبة، ومحال أن لا يتحرك ولا يسكن. فإذاً لا يتركب من بسائط فوق اثنتين متساوية القوى شيء. ولهذا زيادة تلخيص مكانه الكتب المبسوطة.

فصل في أن العالم واحد وأنه لا يمكن التعدد

وأقول: إن الأجسام بما هي أجسام لا يمتنع عليها الاتصال، فإذاً إن كانت أجسام لا تتصل فلعلة لأن صورها صور تتمانع أن تتحد فيكون بينها منافرة[2] في الطبع، فاذاً الأجسام البسيطة المتشابهة الصور ليس يمتنع عليها الاتصال أو الانفصال بحسب مقتضى طبائعها. وإذا فرضت متصلة تحيزت إلى حيز واحد وصار مكانها واحداً. وإذا إفترقت وقوتها تلك القوة بعينها فمكانها ذلك المكان بعينه الذي صارت إليه في حال الاتصال إذ قلنا إنه لا يمكن أن يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان، فإذاً الأجسام المتشابهة الصور والقوى حيزها الطبيعي واحد، وجهتها الطبيعية واحدة. فبين من هذا أنه لا يكون أرضان في وسطين من عالمين، وناران في أفقين محيطين من عالمين، فانه ليس توجد أرض بالطبع إلا في عالم واحد. وكذلك النار وسائر الأجرام. وإذا كانت الأمكنة الأولى للأجسام البسيطة، وكانت أمكنة البسائط إذا انتهت فهناك تنتهي أمكنة الأجسام كلها، وكانت البسيطة إذا كانت على مقتضى

---

(١) في (ب) مطلقاً بدلاً من (البتة).

(٢) النفرة: عدة رجال يمكنهم النفر، والمنافرة المحاكمة في المفاخرة، وتقول العرب نُفّر فلان إذا سمي باسم يزعمون أن الشيطان ينفر عنه، قال أعرابي قيل لأبي لما ولدتُ نفّره عنه فسماني قنفذاً وكناني أبا العدا، ونفر الجلد ورم، قال أبو عبيدة: هو من نِفار الشيء عن الشيء أي تباعده عنه وتجافيه.

طبائعها وأشكالها الطبيعية، كانت مستديرة، إذ الشكل الطبيعي للبسيط مستدير، فيجب أن يكون الكل كرة واحدة. ثم إن وجد عالم آخر، كان أيضاً مستديراً ووقع بينهما الخلاء ضرورة، فيكون فرض الممكن، وهو كون الأجسام على مقتضى طبائعها قد لزم منه محال، وهو وجود الخلاء، ومحال أن يلزم ممكناً محال، فبين من هذا أنه لا يمكن أن يكون عالم آخر غير هذا العالم، بل العالم[1] واحد، ولأنا لسنا في أفقه لأنا نحن في حيز الأجسام التي من شأنها أن تتحرك بالاستقامة فواجب أن يكون أفق العالم حيث الجسم الذي ليس من شأنه أن يتحرك على الاستقامة، بل هو الجسم الذي بالقياس إليه تكون جهات الحركات المستقيمة. وهذا الجسم يجب أن يكون بسيطاً، لأنه لو كان مركباً، كانت له أجزاء منها ركب وكانت قابلة للحركة إلى الاجتماع والانفصال، وذلك في الاستقامة. وكان أيضاً قد تقررت الجهات قبله للبسائط. وهذا كله محال. وإذا كان بسيطاً، كانت أجزاؤه متشابهة، وأجزاء ما يلاقيه. وأجزاء مكانه كذلك، فلم تكن بعض الأجزاء أولى بأن تختص ببعض أجزاء المكان. وبالجملة لم يكن بعض الأوضاع أولى به من بعضها، ولم يجب أن يكون شيء منها له طبيعياً، فانه لا يخلو إما أن يتخصص جزء من المتمكن بذلك الجزء بعينه من المكان لطبيعته فقط، أو لطبيعته وعارض مخصص مثل اختصاص هذا الجزء من الأرض بهذا الجزء من المكان لأنه حدث هناك، فأوجب طبعه الاختصاص به لامتناع حركته عن الحيز الطبيعي، أو لأنه كان وقع خارجاً عن حيزه وقوعاً يحاذي به هذا الجزء من المكان، فانتقل إليه بعينه، لأنه كان أقرب منه. وبالجملة أي عارض كان مما يخصصه بهذا الجزء بعينه ويحصله فيه. فهذان هما قسما وجه حصول الجزء في جزء من مكانه الطبيعي. والقسم الأول باطل، لأنه لو كان لطبيعته وحدها ما اختص بهذا الجزء من المكان بعينه، فما يشاركه في طبعه يشاركه في هذا

(1) قال الجرجاني: كل ما سوى الله من الموجودات قديمة كانت أو حادثة. وقال ليبنز: واذا كنت اطلق لفظ العالم على مجموع الأشياء الموجودة فمرد ذلك إلى رغبتي في إجتناب القول أنه يمكن أن يوجد في الأزمنة والأمكنة المختلفة عدة عوالم، لأن هذه العوالم لو وجدت لوجب عدها كلها عالماً واحداً، والقدماء يفرقون بين العالم السفلي أي عالم الكون والفساد، والعالم العلوي أي عالم الأفلاك وما فيه من العقول والنفوس والأجرام، وعالم الأمر عندهم ضد عالم الخلق.

المعنى. والقسم الثاني كذب إذ قد بان أن هذا الجسم متقدم على الأجسام الكائنة الفاسدة، وأنه لا يفارق مكانه الطبيعي حتى يعود إليه. وإن كان هذا الجسم من شأنه أن يكون على هذا الوضع لعلة عارضة، وأن لا يكون عليه لولا العلة فقد حصل مطلوبنا[1]. ومطلوبنا ههنا هو هذا، وهو أنه لا يجب ضرورة أن يكون هذا الجسم على هذا الوضع، ولا أن لا يكون، ولا أيضاً هذا بممتنع، فهو أمر ممكن غير ضروري. والممكن إذا فرض موجوداً لم يعرض منه محال، فليس من المحال أن لا يكون على هذا[2] الوضع، ففي طباعه أن يزول عن هذا الوضع، أو الأين بالقوة.

فصل في اشتمال الفلك على مبدأ حركة مستديرة

فنقول: إن ما كان في طباعه هذا فيجب أن يكون بالضرورة فيه مبدأ حركة ما مستديرة، ونقدم له مقدمة، وهي أن كل جسم لا ميل له في طبعه، فإنه لا يقبل الحركة عن سبب من خارج. وذلك أنه إذا كان في الجسم ميل إلى جهة وحركة إلى خلافها، فكلما كانت القوة الميلية التي للجسم في ذاته أشد، كان قبوله للتحريك الخارج أبطأ. وكلما كانت القوة أضعف، كان القبول أشد والتحريك أسرع، ويكون نسبة السرعة إلى البطء كنسبة قلة الميل الذي في ذاته إلى كثرته، حتى لو توهم الميل ينتقص دائماً، لكانت السرعة تزداد دائماً. فإذا لم يكن ميل البتة، وتحرك عن سبب، لم يكن بد من أن يتحرك في زمان، ويكون لذلك الزمان إلى زمان المتحرك عن تلك القوة، وقد فرض له ميل ما نسبة ما لأن لكل زمان إلى زمان آخر نسبة ما. فاذا فرضنا في التوهم ميلاً نسبته إلى الميل المفروض أولاً في الشدة والضعف نسبة الزمانين، وقع تحرك ذي الميل، والذي لا ميل له في زمان واحد، فيكون الذي فيه عائق يقاوم القوة المحركة ويكسر فعلها على نسبة شدته وضعفه

(١) في (ب) ما نبغيه بدلاً من (مطلوبنا).
(٢) في (ب) ألا يكون هذا وضعه.

كالذي لا عائق فيه، بل يكون ما فرض فيه ميل هو أضعف ميلاً من الميل[١] المفروض ثانياً يقبل التحريك أشد من الذي لا ميل له، هذا خلف. فإنه لا يجوز أن يكون المتحرك العادل للميل يتحرك عن قوة محركة حركة تكون كحركته لو كان له ميل بوجه من الوجوه، فقد بان وصح أن كل قابل تحريك ففيه مبدأ ميل إلى جهة بالطبع. وإذ هذا الجسم قابل للتحريك ففيه مبدأ ميل، وليس إلى الاستقامة، فهو إلى الاستدارة، فهو بالطبع يتحرك على الاستدارة.

فصل في إثبات أن الحركة المبدعة واحدة بالعدد ومستديرة

ونقول أيضاً: إذا ثبتت حركة مبدعة ليس لها إبتداء زماني، فليس يمكن أن يكون ثباتها بالنوع[٢]، لأن ثباتها إن كان بتعاقب الآحاد، لم يمتنع أن لا يلحق متصرمها متجددها. ويمتنع أن تتصرم مثل هذه الحركة. فاذاً تلك الحركة واحدة بالعدد، ولا يمكن أن تكون مستقيمة، ولا أن تتركب من عدة حركات مستقيمة، لأن كل حركة مستقيمة تأخذ في مسافة مستقيمة أو غير مستقيمة فلها طرف ومقطع بالفعل. وإذا بلغت القوة المحركة تلك الغاية في الحركة، فذلك تأثيرها، بل تكون هي قوة واحدة مميلة له موصلة، فتكون تلك الإمالة والإيصال إليه بتلك القوة التي هي ميل أو مبدأ ميل. فإن كل

---

(١) الميل: العدول عن الوسط إلى أحد الجانبين، ويستعمل في الجور، وإذا استعمل في الأجسام فإنه يقال فيما كان خلقه ميل، وفيما كان عرضاً ميل، يقال ملت إلى فلان إذا عاونته قال تعالى: ﴿فلا تميلوا كل الميل﴾ (سورة النساء، آية ١٢٩) وملت عليه تحاملت عليه قال: ﴿فيميلون عليكم ميلة واحدة﴾ (سورة النساء، آية ١٠٢) والمال سمي بذلك لكونه مائلاً أبداً وزائلاً، ولذلك سمي عرضاً وعلى هذا دل قول من قال: «المال قحبة تكون يوماً في بيت عطار ويوماً في بيت بيطار».

(٢) النوع: في اللغة الصنف من كل شيء، نقول: ما أدرى على أي نوع هو: أي وجه. والنوع في اصطلاح المناطقة هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو، كالانسان لزيد، وعمرو، وبكر، ومثل انه المعنى المشترك بين كثيرين متفقين بالحقيقة ويندرج تحت كل أعم منه، وهو الجنس كالحيوان. والنوع في علم الحياة مجموع أفراد يتمثل فيهم نموذج مشترك، ويكون هذا النموذج محدداً وثابتاً.

حـركة تكـون بميل، وتلك القـوة كما تـوصل تكـون موصـوفة بـأنها فعلت الإيصال، وتكون موجودة لا محالة، وإن كانت لا تسمى عند ذلك ميلاً، أو مبدأ ميل. فإن كل تأثير يحصل فموجبه حاصل معه، ومـا دام موجـوداً لم يحدث ميل آخر، فانها تكون موصله فقط، ويكون الجسم المتحرك بها ساكناً. فـإذا ابتدأت حـركة أخـرى، يجب أن يحدث ميـل آخر، وأن يبـطل هذا ضرورة. والميل من جملة ما يحدث في آن ليس مما يصار إلى أنه لا يحدث إلا في الزمان. فإن كان يحدث في آن فيحدث في آن لا يكون فيه الميل الآخر موجوداً. فإن كان بينهما زمان، كان زمان سكون. وإن كان لا زمان، تشافع آنان. وهذا محال. وإن كان أيضاً مما يجوز أن يكون زمانياً، وهو أن يحدث الميل الثاني في زمان فإلى أن لا يحدث لا يكون سبباً للتحريك، فلا تكون حركة. فاذاً يجب أن ينتهي ميل هذه الحركة إلى سكون. فـاذاً كل حـركة مستقيمة يعقبها سكون. وكذلك كل حركة في مسافة ذات نهاية معينة، ولا تتصل حركتان على التوالي. فاذاً ليس شيء من الحركات المستقيمة، ولا من المركبة من المستقيمة بتلك الحركة المبدعة. فاذاً تلك المبدعة هي المستـديرة ولجسم واحد بالعدد. فاذاً هذا الجسم مبدع، فمن الأجسام أجسام مبدعة، ومنها أجسام تقبل الكون والفساد بعدها. وهذا مشهور ظاهر، فينبغي أن يكون أحياز الأجسام الأولية المبدعة متجاورة، وأحياز الكائنة الفاسدة متجاورة. وذلك لأن الأجسام إذا كان استحقاقها لخصائص أمكنتها بصورها وطبائعها، فاذا تناسبت صورها، تجاورت أمكنتها. وإذا تنافرت تباعدت أمكنتها. فإذا ينبغي أن يكون إحدى جملتي الحيزين لما ذكرنا من جملة العالم بكليتها مطيفة بالأخرى، وتكون مشتملة على الأحياز السماوية للأجسام التي يستحقها في العدد. وقد يمكن أن يكون جسم واحد بسيط كري فيه جسمان مختلفان في التمكن، كما أن الأرض والقمر في فلك القمر، ولكن لا يمكن أن يكون مثل هذا الجسم مبدعاً. ومكانا الجسمين فاسدان. لأن أحياز الفاسدات جملة لا يتخللها مبدع كما تبين ويمكن أن يكون كلاهما مبدعين. وكذلك لا يمكن أن يكون المحيط فاسداً، وكلا المحاطين بالطبع إبداعيان. ولا أيضاً أحدهما وحده إبداعي، والقوة المحركة للحركة الإبداعية غير

متناهية، فليست إذا بجسم، فهي إذاً مباينة[1]، فهي إذاً تحرك بتوسط قوة جسمانية كما قيل في المادي والحركة المستديرة، فهي إذاً تحرك بتوسط قوة جسمانية هي نفس. فاذاً لتلك النفس[2] تأثير في الحركة من جهة قبول طبيعي من تلك القوة المفارقة، وتحرك طاعة وشوقا انبثا في طبع تلك النفس كطاعة قوة الحديد لقوة المغناطيس، وهو اختيار وارادة لازمة للجوهر.

فصل في الأجسام المتكونة.

وأما الأجسام التي تتكون منها الكائنات المركبة فانها إذا إجتمعت، اتحدت بالالتحام، وليس ذلك لها بما هي أجسام. وإلا فكل جسمين إذا التقيا التحما. فاذاً ذلك بقوى تفعل بها بعضها في بعض، وينفعل بها بعضها عن بعض، وينبغي أن تكون تلك الأجسام في حيزنا هذا، لأن العالم واحد، وحيز الفاسدات واحد. وفي هذا الحيز فاسدات، فهو هو. وهذه الأجسام تشترك في مبادئ الكيفيات الملموسة، وفي الطباع الموجبة لها. وهذه إما أن تكون هي صور الأجسام، أو لازمة لصورها، ولا تشترك في سائر الكيفيات. فاذاً القوى التي تتمايز بها الأجسام البسيطة التي تتركب منها هذه المركبة هي من الكيفيات الملموسة، وجميع الكيفيات الملموسة إذا عدت ترجع إلى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. وهذا سهل الوضوح عند التأمل. فإن الصلب، واللين، واللزج، والهش، وغير ذلك يرجع إلى الرطوبة واليبوسة. والفاتر هو بين الحار والبارد. وليس شيء من الكيفيات الملموسة الأولى يفعل بعضها في بعض بالتغير الصادر عنه تغير الأجسام إلا الحرارة والبرودة. وذلك لأن

---

(١) في (ب) مختلفة بدلاً من مباينة.

(٢) النفس: يقع بالاشتراك على معان كثيرة، مثل الجسد والدم، وشخص الانسان، وذات الشيء، والعظمة والعزة، والهمة، والأنفة، والارادة، ووصف النفس على حقيقتها صعب جداً، والدليل على ذلك أن لها عند الفلاسفة تعريفات مختلفة، منها قول أفلاطون: ان النفس ليست بجسم، وإنما هي جوهر بسيط محرك للبدن، ومنها قول ارسطو: النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي، فمعنى قوله: كمال أول: ان النفس صورة الجسم، أو هي ما يكمل به النوع بالفعل.

القسوة التي تغير الجسم فيها قلنا إما أن تغيره بالخلخلة والتحليل، فيؤلم الحاس منه. وإما أن تغره بالتقبيض والتكثيف، فيؤلم الحاس منه. والأولى حرارة والثانية برودة. ولكن الاجسام يلزمها ضرورة مع هاتين القوتين قوتان انفعاليتان، لأن كل جسم بسيط موضوع للمركب فانه منفعل قابل للتشكيل والتقطيع. ولذلك يمكن أن يتركب عنه شيء. فإما أن يكون سهل القبول للتفريق والجمع والتشكيل والدفع، فتكون كيفية تلك رطوبة. وإما أن يكون عسر القبول لذلك، فتكون كيفية تلك يبوسة، وما كان سهل القبول فهو سهل الترك، لأن طباعه معرض للانفعال. وما كان عسر القبول فهو أيضاً عسير الترك. فبين من هذا أن بسائط الأجسام المركبة تختلف وتتمايز بهذه القوى الأربع، ولا يمكن أن يكون شيء منها عديماً لواحدة من القوتين الفاعلتين، وواحدة من القوتين المنفعلتين لأن هذه الأجسام من شأنها أن تفترق وتجتمع. وإلا لما اتصلت منها أجزاء، فحصلت منها المركبات. ومن شأنها أن تختلف عليها الأشكال والهيئآت فتقبلها وتحفظها. والتفريق والجمع لا يتم إلا بقوة جامعة(١) وأخرى مفرقة. والتشكيل وحفظه لا يتم إلا بقوة سهلة القبول، وأخرى عسرة الترك. فاذاً الإسطقسات أربع: جسم حار يابس، وآخر حار رطب، وآخر بارد رطب، وآخر بارد يابس.

فصل في الكلام على صور هذه الأجسام وكيفياتها وبيان الفرق بينهما

ويجب أن ننظر ونبحث عن هذه الكيفيات، هل هي صور لهذه الأجسام، وكفصول مقومة لها، أو هي لوازم ولواصق. والحق أن هذه لوازم لصورها. وذلك لأن هذه كما يظهر قد تشتد وتضعف، بل قد تبطل بالفعل عنها، فيكون مثلاً نار أسخن من نار، وماء أبرد من ماء، بل ليس بالفعل بارداً. ومع ذلك فان حقيقة النارية والمائية ثابتة وغير قابلة للتنقص والاشتداد. فيجب إذاً أن تكون هذه الكيفيات لوازم وتوابع للصور المقومة.

(١) في (ب) بزياة لفظ (قوة).

وتلك الصور يلزمها بالطبع هذه الكيفيات، أي إذا تركت وطباعها ولم يمانعها من خارج ممانع ظهر منها في أجرامها حر أو برد، ورطوبة أو يبس. كما إنها إذا تركت ولم يمنعها ممانع ظهر منها. أما في المواضع الخارجة عن الطبع[1] فميل وحركة. وأما في مواضعها فسكون. وليس بعجب أن تكون صورة واحدة يلحقها تسكين في مكان، وتحريك إليه، وتأثير بكيف فاعل، واستعداد بكيف منفعل. فمعنى قولنا: «إنها باردة بالطبع» أي لها قوة تبرد بذاتها إذا لم تمنع إلا أنّا إذا عدمنا للقوى أسماء موضوعة، اشتققنا لها من أفعالها أسماء، كقولنا: «قوة ناطقة» للقوة التي تختص بالإنسان. وهذه القوى الذي ذكرناها تفعل أولاً في أجسامها هذه الأحوال. ثم بتوسطها تفعل في الأجسام الأخرى، كما أنها تحدث الحركة في نفس جرمها. ثم بتوسطها تحدث تحريك شيء آخر بالدفع. وهذه الأجسام إذا كان قد يمكن أن تفارق أجزاؤها كلياتها، فيمكن أن يكون لها حركة بسيطة طبيعية، وذلك إذا فارقت كلياتها. وسكون طبيعي، وذلك إذا واصلت كلياتها. وأما الجسم المتحرك بالاستدارة فلا يمكن البتة أن يسكن بالطبع؛ لأن الحركة الدائمة لا تنقطع، ولا أيضاً يمكن أن يتحرك بالاستقامة بالطبع، لأن هذا الجسم لا يمكن أن يفارق موضعه الطبيعي بالكلية ولا بالأجزاء. وإلا لم يكن المبدأ الأول في تحديد الجهات، ولا أيضاً يحتمل الانفصال والانفكاك. وإلا لاحتمل الاندفاع إلى جهات غريبة، وكان في طبعه مبدأ حركة مستقيمة كما علمت. فبين من هذا أن هذا الجسم لا يتحرك بغير الاستدارة، ولا أيضاً يسكن البتة بوجه من الوجوه. فلا يكون إذاً للنفس المحركة له ما دامت موجودة فيه قوة على أن لا

(١) الطبع: هو الجبلة التي خلق عليها الإنسان (تعريفات الجرجاني) أي مجموع ما يتصف به من استعدادات خلقية ونفسية، ويرادفه الخلق والطبيعة والسجية.
ويطلق الطبع في علم الحياة على مجموع ما يتميز به الكائن الحي من صفات ذاتية، وقيل الطبع هو كل هيئة يبلغ بها النوع كماله فعلية كانت أو انفعالية، وهو أعم من الطبيعة لأن الشيء قد يكون عن الطبيعة، ولا يكون طبعاً مثل الاصبع الزائدة في اليد، فهي ظاهرة طبيعية، ولكنها ليست طبعاً بحسب الطبيعة الكاملة. وقيل أيضاً الطبع مبدأ الحركة مطلقاً، سواء كان مصحوباً بارادة وعلم، أو غير مصحوب بها. وقيل أيضاً: الطبع هو الصورة النوعية أو النفس.

تتحرك لأن هذا محال، ولا قوة على المحال. فاذاً هذا الجسم متحرك بالطبع، وإن لم يكن متحركاً بالطبيعة الساذجة، بل بالنفس. وهذا الجسم بسيط لا محالة كما قلنا، لأنه لو كان متركباً من بسائط لكان غير ممتنع أن يعود إلى ما منه تركب بالافتراق. وقد ثبت امتناع الافتراق فيه، ولأنه بسيط فهو كري الشكل، ولا يمكن أن يتشكل بالقسر بغير شكله، وإلا فهو قابل للدفع وأجزائه لاختلاف الوضع، فهو قابل للافتراق. وقد قيل: ليس كذلك فاذاً شكله واحد.

المقالة الرابعة في اشارة الى الأجسام الأولى
واشباع القول في قواها

قد ثبت أن[1] في حيزنا هذا أجساماً منها تتركب المركبات، ولا محالة أن جسم النار من جملتها، وذلك لأنه لا يوجد أبسط منه في الحرارة، وهو جسم[2] غاية في الحرارة، ونظن أنه يابس، ويأخذ المكان إلى فوق. فلا يخلو إما أن يكون ذلك لأنه حار، فيكون مكان الحار فوق مكان البارد. أو يكون لأنه يابس، فيكون مكان اليابس فوق مكان الرطب. وهذا القسم يظهر استحالته بالماء والأرض، فاذا القسم الأول صحيح فاذاً ينبغي أن يليه من تحته الجسم الحاد الرطب، ثم شاهدنا الماء بارداً بالطبع رطباً، ولا يوجد جسم أبسط منه في البرودة والأرض دونه في الحيز. فالأرض إذاً باردة، إذ البارد لا يعلو بالطبع الحار كما تبين. والأرض يابسة بلا شك. فاذاً الذي يعلو الماء وهو الهواء حار رطب حتى يكون بينه وبين الماء مناسبة ما في طبيعته، فيكون بينهما مجاورة في المكان. وكيف لا يكون الهواء رطباً، وهو من أقبل الأجسام لحد الرطب، فتبقى النار يابسة بالحقيقة كما هي في الظن، لكن النار حرها أشد من يبسها، والأرض يبسها من بردها، والماء برده أشد من رطوبته. بل لو ترك وطبعه، لكان لقائل أن يقول: انه يجمد وييبس إن لم يسيله جسم حار، إلا أنه ليس جموده كجمود الأرض، لأن قبوله للتحلل شديد جداً، فهو أرطب من الأرض. والهواء رطوبته أشد من حرارته، وتنتهي الإسطقسات عند النار. ومعلوم أنه لا توجد أجسام أبسط في هذه

(١) سقط من (ب) لفظ (أن).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (حار).

الطبائع، وأكثر في هذه الكيفيات من هذه، فهي العناصر[1]، وإن كانت في الوجود أيضاً قد خالطها غيرها، إلا أنّا لا نشك أن لها في جوهرها شيئاً هو الغالب في الخلط، وإياه نعني بالاسطقس. ومعلوم أن المركب جوهره مركب من جرم لطيف وجرم كثيف به يثبت، وأن الكثيف منه يابس منعقد، ومنه سيال. واليابس الكثيف هو من جوهر الأرض، والسيال هو من جوهر الماء. وأما اللطيف فمن البين أنه كان بحيث يشتد حره، حتى لو انفرد لأحرق كان ناراً، وإن كان بحيث يلين حره حينئذ، كان هواء، وأن اللطيف المشتد حره موجود في العالم مثل الهواء العالي الذي أي دخان وصل إليه أحرقه، وحدثت الشهب. وكيف لا يكون في غاية السخونة والحركة قد تحيل الهواء محرقاً في الآلات النفخية، فكيف الحركة الدائمة الفلكية.

فصل في أحياز الأجسام الكائنة والمبدعة.

وتنتهي المواضع الطبيعية للأجسام القابلة للكون والفساد ببسائطها ومركباتها. إذ مكان المركب في حيز البسائط كما تقدم وإنتهاؤها يكون عند النار لانتهاء الكون عند النار، ولا يمكن أن يوجد خارجاً عنها جسم من طباع هذه الأجرام، ولا بالقسر، ولا جسم مركب البتة. فيتبين أن من حيز فلك القمر يبتدئ الحيز الكلي المشتمل على الأجسام الابداعية التي توجد متحركة على الدور. فاذاً من الأرض إلى فلك القمر حيز الأجسام القابلة للكون والفساد. ومن فلك القمر إلى آخر العالم حيز الابداعيات الدائمة الحركة، ولا حيز خارج الحيزين. وبين من الأصول التي سلفت أن الفلك خارج عن

(١) العنصر في اللغة: الأصل والجنس، يقال: فلان كريم العنصر وجمعه عناصر، وهي مرادفة للامهات والمواد، والاركان والاسطقسات.
والعنصر في المنطق أحد أفراد النوع أو الصنف، ومعنى ذلك كله أن عناصر الأشياء اجزاؤها البسيطة، وعناصر اللغة ألفاظها، وعناصر المعرفة مبادئها، وعناصر المثلث خطوطه وزواياه، وعناصر المجتمع أفراده. ويطلق العنصر في الكيمياء على المادة الأولية التي لا يمكن ارجاعها الى ما هو أبسط منها. والعناصر عند القدماء أربعة: النار، الهواء، الماء، التراب.
راجع يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٩٢.

الطبائع الأربع، وأنه ليس بخفيف ولا ثقيل بوجه من الوجوه، وأنه حي ذو نفس. وليس لقائل أن يقول: إن من الممكن أن يكون جسم قابل للكون والفساد وليس باسطقس[1]. فإن الجسم القابل للكون والفساد خالع لصورته لعلة لا محالة مغيرة، ملابس لصورة أخرى، لامتناع خلو الهيولى عن الصورة كما قيل في المبادئ. وهذه الصورة الأخرى ليس من شأنها أن تلائم الأولى، وإلا لما كان اختصاصها بالمادة عقيب ارتفاعها. ولا محالة أن هذا الجسم إذا اختلط مع آخر فيه القوى التي هي ضد قوته فتفاعلت انه يحصل منهما جسم مركب، ويكون هو إسطقس المركب. وليس لقائل أيضاً أن يقول: إن الأرض والماء والهواء والنار إن وجدت على هذه الطبائع التي أشرنا إليها بالصحة، فإنها غير بسيطة. وكيف وكل واحد مما يتحرك إلى أحد الأحياز إنما يتحرك بغلبة واحدة منها، وكل واحد من المركبات إذا خلص عن حيز واحدة منها، رجع إليه. وهذا يبين بأدنى تأمل.

فصل في فسخ ظنون قيلت في هذا الموضع.

وربما ظن أن هذه الأجسام لا تستحيل في كيفياتها، بل الماء إنما يسخن لأن الحرارة النارية تخالطه من خارج، أو لأنها تكون كامنة فيه، فتظهر. أما الوجه الأول فيظهر بطلانه أن هذه الأشياء تسخن بالمحاكة والحركة، ولا يكون هناك نار وردت من خارج فخالطته. والإنسان يغضب فتسخن جميع أعضائه من غير نار وردت عليه فخالطته[2]. وإذا حك جسم جسماً، فليس

---

(١) قال الخوارزمي: الاسطقس (أي العنصر) هو الشيء البسيط الذي منه يتركب المركب كالحجارة، والقراميد، والجذوع التي يتركب منها القصر، وكالحروف التي يتركب منها الكلام، وكالواحد الذي يتركب منه العدد.
راجع مفاتيح العلوم ص ٨٢.

(٢)يؤيد ذلك الحديث الذي رواه الترمذي في كتاب الفتن باب ٢١٩١/٢٦ـ بسنده عَن أبي سعيد الخدري ـ قال: صلى بنا رسول الله ﷺ يوماً صلاة العصر بنهار ثم قام خطيباً فلم يدع شيئاً يكون إلى قيام الساعة إلا أخبرنا به. ومنه: «ألا وإن الغضب جمرة في قلب ابن آدم أما رأيتم إلى حمرة عينيه وانتفاخ أوداجه.» ثم قال وهذا حديث حسن صحيح.

يمكن أن يقال: إن ناراً انفصلت من الحاك ودخلت في المحكوك، ولا بالعكس، لأنه ليس ولا واحد منها يبرد بانفصالها، فيسخن الآخر بنفوذها فيه. لكنهما يسخنان ظاهراً وباطناً. وأما الكمون فليس له معنى البتة، لأن الجسم يوجد بارداً في جميع أجزائه الباطنة والظاهرة، ثم يسخن في جميعها. ولو كانت النار كامنة في جزء منه، ثم ظهرت في جزء آخر لكان الحر موجوداً في ذلك الجزء، ثم انتقل عنه، وحل في ذلك الجزء، مثل البرد الذي كان موجوداً في الجزء المنتقل إليه، وليس كذلك. وكذلك الصلب يلين، واللين يصلب. والعلة فيه هذه العلة. أعني الاستحالة، لا الكمون، ولا المخالطة لوارد خارج. وربما ظن أن هذه الأجسام وإن كانت إسطقسات فإنها ليس من شأنها أن يستحيل بعضها إلى بعض. والحق خلاف هذا. وقد يمكن أن يتبين ذلك بوجوه شتى، إلا أن اعتبار المشاهدات أولى بمثل هذا الموضع، وذلك أنا رأينا الماء العذب انعقد حجراً جامداً في زمان غير محسوس. وذلك الحجر جوهر أرضي لا محالة، إنما يقصر به عن تمام الأرضية اجتماع ماء فيه وأدنى رطوبة. ويمكن أن تزال، فيعود كلساً[1]، وأن نترك الكلس حتى يعود رماداً. وقد يمكن بالحيل أن يحلل الجسم الصلب ماء، وأن تدام عليه الحيلة حتى يصير ماء زلالاً، وإن كانت فيه كيفية ما باقية، فلا يبعد على الأيام أن تبطل تلك الكيفية، وقد رأينا من حلل أجساماً صلبة بمياه حادة وبحيل أخرى. وإذا كان الأمر على هذا، فالمادة بين الماء والجوهر الأرضي مشتركة، وليس ولا إحدى الصورتين لها ملازمة، بل يصح انتقالها من صورة إلى صورة أخرى. ثم الهواء قد شاهدناه وهو هواء صحو يغلظ دفعة، فيستحيل أكثره أو كله ماء وبَرَداً وثلجاً، ويسقط على ما تحته، ويصبح كرة أخرى في غاية ما يكون الهواء الصحو، ثم لا يلبث ساعة أن يغلظ دفعة أخرى، ويستحيل لذلك، فيحدث الغيم لا عن بخار البتة يصعد، أو يرد من موضع، بل عن ضباب ينزل ويتصل بوجه الأرض. وهذا في قلل الجبال الباردة. ورأينا ذلك يثبت على الدور حتى يجتمع في قليل مدة من الثلج والبرد أمر عظيم كله هواء قد

---

(١) في الصحاح: الكلس: الصاروج يبنى به.

استحال ماء. والعين تشاهده وتراه لأنه يكون بحيث البصر يحيط بجملته، إذ المكان الفاعل لذلك التبريد في الهواء قليل العرضة، وأنت قد تضع الجمد في كوز صفر، فتجد في خارجه من الماء المجتمع على سطحه كالقطر شيئاً له قدر صالح، ولا يمكن أن ينسب ذلك إلى الرشح، لأنه ربما كان ذلك حيث لا يماسه الجمد وكان فوق مكانه. ثم لا تجد مثله إذا كان الماء حاراً والكوز مملوا. ثم قد يجتمع مثل ذلك داخل الكوز[1] حيث لا يماسه الجمد، وليس ذلك رشحاً البتة، وقد يدفن القدح في جمد محفور حفراً مهندماً عليه، ويشد رأسه فيجتمع فيه ماء كثيراً، وإن وضع في الماء الحار الذي يغلي مدة، وشد رأسه، لم يجتمع فيه شيء. وإذا بطل أن يكون على سبيل الرشح، فلا يخلو إما أن يكون على سبيل أن ما يجاور القدح أو الكوز، وهو الهواء قد استحال ماء، أو أن المياه المنبثة في الهواء انجذبت إلى مشاكلها في البرودة. وهذا القسم الثاني محال، وذلك أنه ليس في طبيعة الماء أن يتحرك إلا على سبيل الاستقامة إلى السفل. ولو كان يجوز أن يتحرك كيف اتفق، لكانت القطرات إذا خلي عنها عند مستنقع ماء عظيم كثير بارد، أو عند مجمع جمد كثير أن تميل إليه عن جهتها المستقلة. فاذاً ليس على سبيل الرشح ولا على سبيل الانجذاب، فيبقى أن يكون على سبيل استحالة الهواء ماء، فتكون إذاً المادة مشتركة، فيستحيل الماء أيضاً عند التبخير هواء. ثم الهواء قد يستحيل عند التحريك الشديد محرقاً. وقد يعمل لذلك آلات حاقنة مع تحريك شديد على صورة المنافخ فيكون ذلك الهواء بحيث يشتعل في الخشب وغيره، وليس النار إلا هواء بهذه الصفة، فلا يخلو هذا أيضاً إما أن يكون قد استحال ناراً، أو تكون النار قد انجذبت إلى حيث هناك حركة. وهذا يبطل بمثل ما بطل به انجذاب الماء، ثم نحن نشاهد الخشب تمسه نار صغيرة فيشتعل به ثم ينفصل عنه على الاتصال نار بعد نار، فانه ليس شيء من نيران الاشتعال يثبت زماناً البتة، بل ينفصل وينطفئ[2]، ويتبعه آخر. وبعد ذلك فإن الباقي يبقى

(١) الكوز: جمعه كيزان، واكواز وكوزة يوزن عنبه مثل عود وعيدان وأعواد وعودة.

(٢) سقط من (ب) لفظ (وينطفئ)

جمرة تسري النارية في ظاهرها وباطنها، ومن المستحيل أن يكون في ذلك الخشب من النار الكامنة ما له ذاك القدر، بل النار الباقية التي في الجمرة وحدها لو كانت كامنة في خشبتها، لكانت كثيرة. فإن من المعلوم أنها بعد الانتشار أضعافها عند الاجتماع والكمون. وكان يجب لآلة أن يكون في تكمينها أكثر تسخيناً وأشد إحراقاً. وكان قد يوجد في الخشبة لا محالة أقل جزء مثل الجمرة. وإذ ليس للكمون وجه، ولا أيضاً لظن من لعله يظن أن ناراً كثيرة وردت من خارج. فبقي أن يكون على سبيل الاستحالة. فيظهر إذاً أن من شأن هذه العناصر أن يكون بعضها من بعض، ويفسد بعضها إلى بعض. فانها ما دامت تتغير في الكيفيات نفسها، فهي مستحيلة. وإذا تغيرت في صورتها، فسد ما بطلت صورته، وكان ما حدثت صورته. وأنها إذا كانت إنما تختص بهذه الصورة باستعداد عرض لها مخصص، فقبلت من خارج تلك الصورة على ما وصفنا في المبادي. فإذا عرض لها الاستحالة في الكيف واشتد ذلك، حدث الاستعداد للصورة التي يناسبها ذلك الكيف، وزال الاستعداد الأول، فحدثت الصورة الأخرى، وبطلت الأولى. وإنما حدثت الصورة الأخرى لتخصيص الاستعداد بها عند الاشتداد في الكيفية التي تناسبها. لكن الصورة الأخرى تقع إليها الاستحالة دفعة، والكيفية تقع إليها الاستحالة في زمان. فانه ليس يمكن أن يتبع اشتداد الكيفيات تغير الصورة التي هي غيرها، إلا أن تكون تلك الكيفية تجعل المادة أولى بتلك الصورة لمناسبتها لها. وذلك بأن تزيد في استعدادها، فتبطل الأولى، وتحدث الصورة الأخرى، إما بأن يفسد الاستعداد الأول، ثم يتبع الاستعداد الاستكمال من عند الجواد الفائض على الكل الذي يلبس كل استعداد كامل يحصل في طبيعة الأجسام كماله.

فصل: ومن فساد الظنون ظن من رأى أن النار تتحرك إلى فوق بالقسر[1]، والارض تتحرك الى اسفل بالقسر

وكيف والأعظم يتحرك أسرع خصوصاً ظن من يظن من هؤلاء أن هذا القسر ضغط، وأن النار يعلو الهواء. والهواء يعلو الماء، والماء يعلو الأرض بسبب ضغط الكثيف للطيف من فوق. وكيف والاندفاع من الضغط يكون خلاف جهة الضاغط، لا نحوه، ويكون انضغاط الأعظم أبطأ. فبين من هذا غلط من ظن أن الأجسام كلها تهوي إلى أسفل، ولكن الأكثف يضغط الألطف.

فصل في التخلخل[2] والتكاثف

وينبغي أن تعلم أن هذه الأجسام تقبل التكاثف والتخلخل بأن يصير جسم أصغر مما كان من غير وصل جزء عنه، أو أكبر مما كان من غير وصل جزء به، وذلك بين من القارورة تمص فتكب على الماء، فيدخلها الماء. فاما أن يكون وقع الخلاء وهو محال، وإما أن يكون الجسم الكائن فيها قد خلخله القسر الحامل إياه على تخلية المكان، ثم كثفه برد الماء، أو تكاثف بطبعه، فرجع إلى حجمه الطبيعي عند زوال السبب المخلخل إياه خارجاً عن طبعه، وهذه الأزقاق والأواني التي تتصدع عند غليان ما فيها أو تسخينه إما من طبعه، وإما من نار توقد عليه لا يخلو إما أن يكون ذلك الانصداع لأجل حركة تعرض لما فيها مكانية قوية من تلقائه. أو الحركة تعرض لها من محرك دافع، أو لحركة لها من باب الكم بتخلخل وانبساط لا يسع مثله سطح الوعاء. والقسم الأول محال، لأن تلك الحركة إما أن تكون فيها إلى جهة واحدة، أو إلى الجهات كلها. فإن كانت إلى جهة واحدة، فان نقل الاناء

(١) قسره على الأمر أكرهه عليه وقهره، وبابه ضرب، وكذا اقتسره عليه، والقسور، والعشور والقسورة الأسد ومنه قوله تعالى: ﴿فرت من قسورة﴾ (سورة المدثر، آية ٥١) وقيل هم: الرماة من المصلين.

(٢) التخلخل الحقيقي: هو أن يزداد حجم الشيء من غير انضمام شيء آخر اليه، ومن غير أن يقع بين أجزائه خلاء كالماء إذا سخن تسخيناً شديداً.

وحمله ربما كان أسهل من صدعه، فيجب أن تنقل الانـاء وتحمله في أكثر الأمر، لا أن تصدعه وإن كانت إلى جهات مختلفة، فيلزم من ذلك أن تكون طبيعة متشابهة يعرض فيها أن تتحرك حركات بالطبع مختلفة. وهذا محال. وإن كان إنما يتحرك مثلاً لدافع مثل ما يظن أن النار تدخل المـاء المغلي، فيصير أكبر حجماً، فينصدع الإناء، فلا يخلو إما أن يدخل ثقباً خالية، وإما أن لا يدخل ثقباً خالية، بل يحدث ثقباً ومنافذ فيه. ومحال أن يدخل ثقباً خالية، فان الخلاء ممتنع. وأيضاً إذا إمتلأت الثقب الخالية، لم يجب أن يزداد حجم الجسم كله، بل وجب أن يكون على ما هو عليه. وأما القسم الثاني فلا يخلو إما أن يزيد في الحجم مع مماسة سطح الجسم الذي فيه قبل النفوذ في ثقب مستحدثة فيه، أو بعد أن يثقب ويدخل. وكلا القسمين باطل. أما مع المماسة[1] فإن نفس المماسة لا توجب زيادة حجم الشيء. نعم، ربما كان المماس يدفع ويضغط بقوته إلى جهة واحدة مخالفة لجهة حـركته، ومضـطرة إليها. ولا يجب من ذلك أن ينصدع ما يحتوي على المدفوع، بل ينتقل على ما بينا على أنه كثيراً ما يعرض ذلك لا بسبب نار واصلة من خارج، بل لأن المحوي يسخن من تلقاء نفسه. ومحال أن يقال: إن الانصداع واقع بزيادة الحجم بسبب المخالطة من النافذ الثاقب.

فنقول: إن هذا القسم أيضاً محال، لأنه لا يخلو إما أن تكون الزيادة في الحجم آن الانصداع أو يكون الحجم قد زاد قبله، وكلا القسمين محال. أما الأول فلأن كل آن يكون فيه نافذاً يمكن أن يفرض قبله آن آخر كان فيه نافذاً، لأن النفوذ مجاوزة السطوح بالحركة، ويكـون له مسـافة مّـا. وتلك المسافة منقسمة، وفي بعضها قد كان نافذاً أيضاً[2]، فقد كان الحجم زائداً قبل أن صدع. وهذا محال لوجهين: أحدهما لأن الإناء الذي ملأه شيء لا

---

(١) مس الشيء يمسه بالفتح مساً وبابه فهم، وهذه هي اللغة الفصيحة، وفيه لغة أخرى من باب رد، والمسيس: المس والمماسة كناية عن المباضعة وكذا التماس. قال تعالى: ﴿من قبل أن يتماسّا﴾ (سورة المجادلة آية ٣) وقوله تعالى: ﴿لا مساس﴾ (سورة طه، آية ٩٧) أي لا أمَسُّ ولا أُمس.، وحاجة ماسة أي مهمة، وقد مست إليه الحاجة.

(٢) سقط من (ب) لفظ (أيضاً).

يسع فيه مالئ أكثر منه حتى يثقبه إلى أن يشقه. والثاني: لأن الحجم إذا صار أكبر كان يشق لأنه أكبر، فيجب أن يكون قد شق قبل أن شق، اللهم إلا أن يقال: إنه دخل[1] شيء وخرج شيء مثله، فيكون الحجم لم يزدد إلى وقت الشق. ثم ترجع المسألة من رأس في القدر الذي إذا دخل فيه شيء، لم يخرج مثله، فقد بطل أن تكون الحركة الصادعة من جهة حركة انتقالية تعرض لما في الاناء من تلقائه، وبطل أن يكون لدفع يعرض من دافع. وليس يجوز أن تكون إلى جهة واحدة، فينقل الإناء قبل أن يشقه، فقد بقي أنه إنما يعرض لانبساطه، وأنه ينبسط، فيشق بالدفع القوي والتمديد، فيكون قد ازداد حجم جسم لا بمداخلة جسم آخر، إما وهو باق بعد على صورته في كليته، وإما أن بعض أجزائه استحال إلى صورة أخرى تقتضي كماً أكبر. وإما أن جميعه استحال إلى صورة تقتضي مقداراً أكبر.

فصل في أن السماويات تفيض كيفيات غير ما للبسائط العنصرية.

ونبغي أن تعلم أن ههنا برودة وحرارة تفيض من القوى الفلكية خارجة عن العنصريات، وإلا فكيف يبرد الأفيون[2] أقوى مما يبرد الماء والأرض، والجزء البارد فيه مغلوب بالتركيب مع الأضداد، وكيف يفعل ضوء الشمس في العيون العشا، ويفعل النبات بأدنى تسخين ما لا تفعله النار بتسخين يكون فوقه أو مساوياً له، بل ههنا قوى تفيض من تلك الأجسام في هذه الأجسام إذا تركبت، فربما كانت مجانسة، وإن لم تكن هذه القوى موجودة في تلك الأجرام، أو أشياء أخرى غيرها تجري في إفاضة ذلك مجراها.

(١) في (ب) بزيادة لفظ (فيه).
(٢) مادة معينة بنية اللون تدخل في تركيب كثير من الأدوية والعقاقير وتأخذ من نبات يسمى (الخشخاش).

فصل في بيان آثار الحرارة والبرودة في الأجسام

وينبغي أن تعلم أن الحرارة التي من قوى البسائط إذا صادفت مادة مختلطة من رطب ويابس، حللت الرطب الذي فيها، فازداد الجسم قبولاً لحد الرطب، حتى إذا أبانته عنه بالتبخير، اجتمع فيه اليابس وصلب، فيحصل عنها في أول الأمر لين. فإذا لان ولاقى البارد ذلك الجسم كثفه، فصار تكثيفه أشد مما كان أولاً، إذ اليابس فيه الآن أكثر مما كان. ثم إذا فنيت الرطوبة بأسرها، بقي يابساً لا اجتماع له، لأن الاجتماع إنما كان بالنداوة، وقد تبخرت، وربما سخنت الحرارة من الشيء ظاهره، فتبرد باطنه بالتعاقب الجاري بين الطبائع المتضادة. وليس معنى هذا التعاقب أن الحرارة والبرودة تنتقل[1] وتتحرك من جزء إلى جزء، ولا أنها تشعر بضدها فتنهزم عنه. بل إذا استولى ضد على ظاهر الشيء، غصبت القوة المسخنة التي فيه، أو المبردة بعض المادة المطيفة به، المنفعلة عنه، فبقي المنفعل أقل مما كان. وإذا قل المنفعل اشتد فيه الفعل وقوي وظهر. ثم إذا سلمت المادة له كلها، انتشر التأثير في الكل، فضعف. فإذا اتفق أن كان في شيء واحد قوة مسخنة ومبردة، فأيهما غلب على الظاهر قوي فعل ضده في الباطن، ألا أن يغلب، فيغضب جميع المادة ظاهرها وباطنها. وقد يفعل الحقن ضد فعل التبخير، مثل إن الحرارة إذا بخرت الجوهر المسخن في الباطن[2]، ضعفت الحرارة الباطنة دون البرودة إذا حقنت الجوهر المسخن في الباطن، قويت الحرارة الباطنة، ولذلك توجد الأجواف في الصيف أبرد. والبرودة ربما خلخلت الشيء بالعرض، فتقوى الحرارة في باطن الجسم بالاحتقان، ثم تستولي البرودة على المادة أخيراً. والبرودة تفعل في جميع ما قلناه ضد فعل الحرارة، فيصلب المركب من يابس ورطب أولاً، فيمكن حينئذ أن يعرض ما قلنا من تقوى الحرارة باطناً. ويمكن أن لا يعرض فيزول التصليب البتة، بل لا يزال يشتد. وهذه الكيفيات إذا اجتمعت في المركب، فعل بعضها في بعض، فحصل من

(١) في (ب) بزيادة (بنفسها).
(٢) سقط من (ب) لفظ (في الباطن).

المركب مزاج مخالف لكيفيات البسائط، فتكون البسائط فيه لا على ما هي على حد البساطة المفردة عن التركيب، بل تكون صورها الذاتية محفوظة، غير فاسدة، لأن فسادها إلى أضدادها دفعة، وأضدادها أيضاً بسيطة وعناصر لا مركبات. وكيف لا تكون فيه ثابتة، والشيء المركب إنما هو مركب عن أجزاء فيه مختلفة، وإلا كان بسيطاً ولا يقبل الأشد والأضعف. وأما كيفياتها ولواحقها، فتكون قد توسطت ونقصت عما كانت فيه من حد الصرافة والسَّوْرة[1] للبساطة.

(١) سورة الغضب وثوبه، وسورة الشراب وثوبه في الرأس وسورة الحمة وثوبها، وسورة السلطان سطوته واعتداؤه.

المقالة الخامسة في المركبات الناقصة والمعادن

إن العناصر[1] الأربعة عساها أن لا توجد كلياتها صرفة خالصة، بل يكون فيها لا محالة اختلاط. ويشبه أن تكون النار أبسطها في موضعها، ثم الارض. أما النار فان ما يخالطها في حيزها يستحيل إليها لقوتها على الإحاطة. وأما الأرض فإن نفوذ قوى ما يحيط بها في كليتها بأسرها كالقليل، بل عسى أن يكون باطنها القريب من المركز يقرب من البساطة، ولكن ذلك دون بساطة النار، لأن نفوذ القوى الفلكية المسخنة في الأرض جائز. وذلك مما يحدث فيه إحالة مّا، ومع ذلك فإن الأرض لا تقوى على إحالة كل ما يخالطها من الجوهر القريب إلى الأرضية قوة النار على إحالة ما يخالطها، ثم يشبه أن تكون العناصر طبقات. الطبقة السفلى هي الأرض القريبة إلى البساطة. والطبقة الثانية الطين. والطبقة الثالثة بعضها ماء، وبعضها طين جففته الشمس وهو البر. ثم يحيط بالبر والبحر الهواء البخاري، إلا أنه ذو طبقتين إحداهما تصاقب كرة الأرض، فتسخن من شعاع الشمس المسخن للأرض المسخنة لما يجاورها. وبعضه يبعد عنها فتستولي عليه الطبيعة التي في جوهر المائية، وهو البرد. ولهذا تكون أعالي الجبال[2] ومواضع انعقاد

(١) العنصر: هو الأصل الذي تتألف منه الأجسام المختلفة الطباع وهو أربعة: الأرض، والماء، والنار، والهواء.

(٢) مفرده جبل وجمع على أجبل وجبال، والجبال كثيرة منها جبال ثمود قال تعالى: **﴿ينحتون من الجبال بيوتاً آمنين﴾** (سورة الحجر، آية ٨٢) وجبل ابراهيم لاظهار المقدرة والاحياء قال تعالى: **﴿ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً﴾** (سورة البقرة، آية ٢٦٠).
ومنها جبل بني اسرائيل قال تعالى: **﴿وإذ نتقنا الجبل فوقهم﴾** (سورة الأعراف، آية ١٧١) ومنها جبل النحل قال تعالى **﴿أن اتخذي من الجبال بيوتاً﴾** (سورة النحل، آية ٦٨) ويقال فلان جبل لا يتزحزح تصوراً لمعنى الثبات فيه، وجبله الله على كذا اشارة إلى ما ركب فيه من الطبع الذي يأبى على الناقل نقله وتصور منه معنى العظم فقيل للجماعة جبل **﴿ولقد أضل منكم جبلاً كثيراً﴾** (سورة يس، آية ٦٢) أي جماعة تشبيهاً بالجبل في العظم.

السحاب أبرد. ثم فوق هاتين الطبقتين طبقة الهواء الذي هو أقرب إلى البساطة، ثم فوقه طبقة الهواء الدخاني، وذلك أن الدخان أيبس وأسرع حركة، وأشبه كيفية بالنار، فهو يعلو البخار والهواء، إن لم يبرد في الوسط، فينزل ريحاً. فان لم يبرد علا وطفا فوق الهواء، إلا أنه كما أظن أنه لا يكون محيطاً ولا كثيراً، بل يسيراً منتشراً، والاكثر يحترق شهباً[1] كما سنذكره بعد، ثم فوق هذا كله الطبقة النارية، وجميع العناصر الأربعة طبقاتها طوع الأجرام العالية الفلكية. والكائنات الفاسدات تتولد من تأثير تلك، وطاعة هذه، والفلك، وإن لم يكن حاراً ولا بارداً، فإنه قد ينبعث منه في الأجسام السفلية حرارة وبرودة بقوة تفيض منه عليها، ويشاهد هذا من إحراق شعاعها المنعكس عن المرايا، فإنه لو كان سبب الإحراق حرارة الشمس دون شعاعها، لكان كلما هو أقرب إلى العلو أسخن. وقد يكون مطرح الشعاع إلى الشيء يحترق وما فوقه لا يحترق. بل يكون في غاية البرد. فاذا سبب الاسخان التفاف الشعاع الشمسي المسخن لما يلتف به، فيسخن الهواء، وربما بلغ من إسخانه أن يعد الهواء لقبول طبيعة النار، ويخرجه عن الاستعداد للصورة الهوائية. فاذا وقعت القوى الفلكية في العناصر، فحركتها وخلطتها، حصل من اختلاطها موجودات شتى. فمنها أن الفلك إذا هيج باسخانه الحرارة بخر من الأجسام المائية ودخن من الأجسام الأرضية، وأثار شيئاً بين البخار والدخان من الأجسام المائية الأرضية. ولأن الأرض والماء يوجدان ـ في اكثر الأحوال ـ متمازجين، فليس يوجد بخار بسيط ولا دخان بسيط إلا ندرة وشذوذاً. وإنما يسمى التأثير باسم الأغلب، والبخار أقل مسافة في صعوده من الدخان، لأن الماء إذا سخن كان حاراً رطباً. والأجزاء الأرضية إذا سخنت ولطفت كانت حارة يابسة. والحار الرطب أقرب إلى طبيعة الهواء. والحار

(1) الشهاب: شعلة نار ساطعة من النار الموقدة، ومن العارض في الجو، والجمع شهب. وشهبان عن الأخفش مثل حساب وحسبان قال تعالى ﴿فاتبعه شهاب ثاقب﴾ (سورة الصافات، آية ١٠) ويقال: إن فلاناً لشهاب حرب، إذا كان ماضياً فيها شجاعاً وجمعه شهبان قال ذو الرمة:

وإن شاء داعيها أتته بمالك وشهبان عمر وكل شوهاء صلدم

أي داعي هذه الابل.

اليابس أقرب إلى طبيعة النار. واليابس كأنه يوجب زيادة في الحركة إلى جهة فوق. وإذا كان البخار حاراً رطباً، لم يمكن أن يتجاوز حيز الحار الرطب، بل يقصر عنه. فإذاً لا يتعدى صعوده حيز الهواء، بل إذا وافى الطبقة الثانية من الهواء والبخار منقطع تأثير الشعاع برد وكثف. وأما الدخان فانه يتعدى حيز الهواء حتى يوافي تخوم[1] النار. هذا إذا تأتى أن يتخلصا من جرمي الأرض والماء. وأما إذا احتبسا فيهما، حدثت أمور وكائنات أخرى غير التي تحدث عن المتخلصين منهما. فالدخان إذا وافى حيز النار اشتعل. وإذا اشتعل فربما سرى فيه الاشتعال، فيرى أن كوكباً يقذف به، وربما لم يشتعل، بل احترق وثبت فيه الاحتراق. فرؤية العلامات الهائلة الحمر والسود. وربما اشتعل وكان غليظاً ممتداً، فيثبت فيه الاشتعال، ووقف تحت كوكب، ودارت به النار الدائرة بدوران الفلك. وكان ذنباً له[2]، وربما كان عريضاً فرؤي كأنه لحية للكوكب. وربما حميت الأدخنة في برد الهواء للتعاقب المذكور فانضغطت مشتعلة. وأما البخار الصاعد فمنه ما يلطف جداً ويرتفع جداً، فيتراكم ويكثر مدده من أقصى الهواء عند منقطع الشعاع فيبرد، فيكثف، فيقطر، فيكون المتكاثف منه سحاباً، والقاطر مطراً. ومنه ما يقصر لثقله عن الارتفاع، بل يبرد سريعاً وينزل كما لو يوافيه برد الليل سريعاً قبل أن يتراكم سحاباً. وهذا هو الطل[3]. وربما جمد البخار المتراكم في الأعالي. أعني السحاب، فنزل وكان ثلجاً. وربما جمد البخار الغير المتراكم في الأعالي. أعني مادة الطل، فنزل وكان صقيعاً. وربما جمد البخار بعد ما استحال قطرات، فكان برداً. وإنما يكون جموده في الشتاء، وقد فارق السحاب. وفي الربيع وهو داخل السحاب، وذلك إذا سخن خارجه، فبطنت البرودة إلى داخله، فتكاثف في داخله واستحال ماء، وأجمده شدة البرودة. وربما تكاثف الهواء بنفسه لشدة البرد، فاستحال سحاباً واستحال مطراً. ثم ربما وقع على ثقيل الظاهر من

(١) في (ب) جوانب النار بدلاً من (تخوم).

(٢) سقط من (أ) لفظ (له).

(٣) الطل: أضعف المطر وجمعه،(طلال) تقول منه (طلت الأرض) وطلها الذي فهي مطلولة: والطلل ما شخص من آثار الدار والجمع أطلال وطلول. وأطل عليه: أشرف.

السحاب وأجزائها صور النيرات وأضواؤها، كما يقع في المرايا والجدران الثقيلة، فيرى ذلك على أحوال مختلفة بحسب اختلاف بعدها من النير وقربها وبعدها من الرؤى وقربها وصفائها وكدورتها واستوائها، وتدرسها وكثرتها وقلتها، فيرى هالة وقوساً وشموساً وشعلاً. والهالة(١) تحدث عن انعكاس البصر عن الرش المطيف بالنير إلى النير، حيث يكون الغمام المتوسط لا يخفي النير. ولأن الزوايا تكون متساوية تكون الأجزاء المنعكس عنها الضوء متساوية البعد عن النير، فرؤي دائرة كأنها منطقة محورها الخط الواصل بين الناظر وبين النير. ولأنها تؤدي الضوء إلى البصر، ترى نيرة، ولأن ما سواها لا يفعل ذلك، يرى غير نير، فتتميز دائرة مضيئة نيرة، وخصوصاً وما في داخلها ينفذ عنه البصر إلى النير، ونوره الغالب على أجزاء الرش يجعله كأنه غير موجود. وكأن الغيم هناك هواء شفاف. ولأن الناظر في الهالة والغمام بينهما، وزوايا العكس مطيفة بالنير. فلذلك ترى دائرة. وأما القوس، فإن الغمام يكون في خلاف جهة النير، فتنعكس الزوايا عن الرش إلى النير، لا بين الناظر والنير، بل الناظر أقرب إلى النير منه إلى المرآة، فتقع الدائرة التي هي كالمنطقة أبعد من الناظر إلى النير. فإن كانت الشمس على الأفق، كان الخط المار بالناظر والنير على بسيط الأفق، وهو المحور، فيجب أن يكون سطح الأفق يقسم المنطقة بنصفين، فيرى القوس نصف دائرة. فان ارتفعت الشمس، انخفض الخط المذكور، فصار الظاهر من المنطقة الموهومة أقل من نصف دائرة. وأما تحصيل الألوان على الجهة الشافية، فإنه لم يستبن بعد. والسحب ربما تفرقت وذابت فصارت ضباباً. وربما اندفعت بعد التلطف إلى أسفل، فصارت رياحاً. وربما هاجت الرياح لاندفاع بعضها من جانب إلى جهة. وربما هاجت لانبساط الهواء بالتخلخل عند جهة واندفاعه إلى أخرى. وأكثر ما يهيج لبرد

(١) الهالة: تحدث من أجزاء ثقيلة صغيرة حدثت في الجو وأحاطت بغيم رقيق لطيف لا يستر ما وراءه وانعكس من الأجزاء الثقيلة شعاع البصر إلى القمر لأن ضوء البصر وغيره إذا وقع على الصقيل ينعكس إلى الجسم الذي يكون وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضيء منه إذا كانت جهته مخالفة لجهة المضيء فيرى ضوء القمر ولا يرى شكله. لأن المرآة كانت صغيرة، لا يرى شكل المرئي فيها فيؤدي كل واحد من تلك الأجزاء ضوء القمر فترى دائرة مضيئة ـ وهي الهالة.

الدخان المتصاعد المجتمع الكثير ونزوله، فلذلك كان مبادي الرياح فوقانية. وربما عطفها مقاومة الحركة الدورية التي تتبع الهواء العالي فانعطفت رياحاً، والسموم ما كان من هذا محترقاً، وربما كان من جهة مادة الشهب إذا إحترقت ونزل رمادها. وربما كان لمرورها بالأراضي الحارة. وربما احتبست الأبخرة في داخل الأرض، فتميل إلى جهة، فتبرد بها، فتستحيل ماء فيستمد مدداً متدافعاً، فلا تسعه الأرض، فتشق فيصعد عيوناً. وربما لم تدعها السخونة تكثف فتصير ماء، وكثرت عن أن تتحلل، وغلظت عن أن تنفذ في مجاري مستحصفة، وكانت مجاريها أشد استحصافاً من مجاري أخرى، فاجتمعت ولم يمكنها أن تثور خارجة، فزلزلت الأرض، وأولى بأن يزلزل الدخان الريحي، وربما اشتدت الزلزلة[1] فخسفت الأرض. وربما حدث في حركتها دوي كما يكون من تموج الهواء في الدنان، وربما حدثت الزلزلة من تساقط عوالي. وهذه في باطن الأرض، فيموج بها الهواء المحتقن، فيزلزل الأرض وربما تبع الزلزلة نبوع عيون. وهذه الأبخرة إذا نبعت عيوناً، أمدت البحار بصب الأنهار إليها، ثم ارتفع من البطائح والبحار والأنهار وبطون الجبال خاصة أبخرة أخرى، ثم قطرت ثانياً إليها، فقامت بدل ما يتحلل منها على الدور دائماً. وربما احتبست الأبخرة في باطن الجبال، فانعقدت وجمدت، فحدث منها الجواهر المشفة التي لا تنطرق، وأكثرها تكون مختلطة بالمائية، وربما انعقد كذلك على ظاهر الأرض لطبيعة الموضع والأدخنة التي تحتبس داخل الأرض، ربما اضطرها شدة حركتها وما تتكلفه من شقها الأرض أن تشتعل وتخرج ناراً. وربما احتبست في باطن الجبال والكهوف فتولد منها الجواهر الغير قابلة للذوب والأدخنة أيضاً تحتقن في البحار فتملح مياهها لأن الأشياء الأرضية ذات النهوة، أي التي عملت فيها الحرارة وما بلغت في الاحالة تكون مرة. فإذا خالطت المائية، ملحت، وقد يتخذ من الرماد والكلس[2] وغيرهما ملح بأن يطبخ في الماء ويصفى ويطبخ حتى ينعقد ملحاً، أو يترك فيصير ملحاً.

---

(١) زلزله زلزلة وزلزالاً ـ مثلثة الزاي ـ حركه فتزلزل وتكرير حروفه تنبيه على تكرار معنى الزلل فيه، وقوله تعالى ﴿وزلزلوا زلزالاً شديداً﴾ (سورة الأحزاب، آية ١١) أي زعزعوا من الرعب.

(٢) نوع من الصخر يبنى به وقيل: هو الصاروخ أيضاً يستعمل في البناء.

وأما الجواهر البخارية الدخانية المركبة من مادتي الرطوبة واليبوسة، فمنها ما يتخلص من الأرض، فيكون منها الرياح. وإذا تصاعدت فتميز البخار من الدخان، انعقد البخار سحاباً، فبرد وتقلقل فيه الدخان طلباً للنفوذ إلى العلو، فيحصل من تقلقله فيه ضرب من الرعد، وهو صوت ريح عاصفة في سحاب كثيف. وربما امتد ذلك التقلقل لكثرة وصول المواد، ويكون أعالي السحاب أكثف، لأن البرد هناك أشد، أو تكون هناك ريح مقاومة تعوقها عن النفوذ، فتندفع إلى أسفل، وقد أشعلته المحاكة والحركة ناراً، فينشق السحاب شعلة كجمر يطفي فيسمع من ذلك ضرب من الرعد(1). وإذا كان قوياً شديداً غليظ المادة، كان صاعقة. وربما وجد منفذاً فيه سهل الانشقاق، فخرج بلا رعد ولا اشتعال. فإن كان المدد كثيراً، والمادة كثيفة، تولدت منه أنواع الرياح السحابية، وربما وقعت سحابة تحت التي تندفع منها الريح، فتمنع الريح من النفوذ وتعكسها إلى وراء، وتدفعها المواد المندفعة فتنقلب من بين السحابتين مستديرة. وربما اشتمل دوره على قطعة من السحاب تحمله في جهة حركتها فيرى كأن تنيناً يجتاز في الجو. وربما اشتمل دوره على بخار مشتعل، فيرى ناراً تدور، والزوابع العظام تكون من هذا، وأكثرها نازلة. وقد تكون الزوابع أيضاً لالتقاء ريحين متقابلتين قويتين تلتقيان فتستديران. ومن هذه ما لا تتخلص، بل تحتبس في الأرض، فيحدث عنها بحسب اختلاف المواضع والأزمان والمواد جملة من الجواهر القابلة للاذابة والطرق، كالذهب والفضة، ويكون قبل تصلبه زئبقاً ونفطاً، وما جرى مجراهما، وانطراقها بكثرة رطوبتها وعصيانها على الجمود التام، وذلك لها لاستحالة بعض رطوبتها دهناً. فهذه حكاية كون ما يتكون بتصعيد القوى الفلكية المسخنة للأجسام القابلة للتحليل.

---

(1) إن مزق السحاب تمزيقاً عنيفاً حدث منه الرعد، وربما يشتعل ناراً لشدة المحاكة فيحدث منه البرق إن كان لطيفاً، والصاعقة إن كان غليظاً كثيراً فتحرق كل شيء أصابته فربما يذيب الحديد على الباب ولا يضر بخشبه، وربما يذيب الذهب في الخرقة ولا يضر الخرقة. والبرق والرعد يحدثان معاً لكن يرى البرق قبل أن يسمع الرعد، ولذلك يتوقف على تموج الهواء وذهاب النظر أسرع من وصول الصوت.

المقالة السادسة في النفس[1]

وقد يتكون من هذه العناصر أكوان أيضاً بسبب القوى الفلكية إذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً، أي أقرب إلى الاعتدال من هذه المذكورة، وأولها النبات، فمنه ما يكون مبزراً يفرز جسماً حاملاً للقوة المولدة. ومنه كائن من تلقاء نفسه من غير بزر. ولأن النبات يغتذي بذاته فله قوة غاذية، ولأن النبات ينمى بذاته فله قوة منمية. ولأن من النبات ما يولد المثل، ويتولد عن المثل بذاته، فله قوة مولدة. والقوة المولدة غير الغاذية. فإن الفج من الثمار له القوة الغاذية دون المولدة. وكذلك القوة المنمية دون المولدة. والغاذية غير المنمية. ألا ترى الهرم من الحيوان، فان له الغاذية، وليس له المنمية، والغاذية تفعل الغذاء وتورده بدل ما يتحلل، والمنمية تزيد في جوهر الأعضاء الأصلية طولاً وعرضاً وعمقاً، لا كيف اتفق، بل على جهة تبلغ إلى غاية النشو. والمولدة تعطي المادة صورة الشيء وتبين منه جزءاً وتحله قوة من سنخه إذا وجدت المادة، والموضع المتهيئ لقبول فعله فعل مثله. ومعلوم مما سلف أن جميع الأفعال النباتية والحيوانية والإنسانية تكون من قوى زائدة على الجسمية، بل وعلى طبيعة المزاج، ويلي النبات الحيوان. وإنما يحدث عن

---

(١) ذهب بعض العلماء إلى أن النفوس مختلفة بحسب جواهرها فمنها نفوس علوانية نورانية لها شعور بعالم الأرواح فتستفيد بالفيض من عالم الأرواح أموراً عجيبة، ومنها نفوس كثيفة كدرة مشغوفة بالجسمانية لا حظ لها من عالم الأرواح، وذهب بعض الحكماء إلى أن النفوس الناطقة جنس تحته أنواع وتحت كل نوع أفراد لا يخالف بعضها بعضاً إلا بالعدد وكل نوع منها كالولد لروح من الأرواح السماوية وهذا هو الذي تسميه أصحاب الطلسمات بالطباع التام ويزعمون أنه يتولى اصلاح تلك النفوس تارة بالمنامات وتارة بالالهامات وتارة بالنفث في الروح.

تركيب في العناصر مزاجه أقرب إلى الاعتدال جداً من الأولين، يستعد مزاجه لقبول النفس الحيوانية بعد أن يستوفي درجة النفس النباتية. وكلما أمعن في الاعتدال، ازداد قبولاً لقوة نفسانية أخرى ألطف من الأولى. والنفس كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة إلى ثلاثة أقسام: أحدها: النباتيـة. وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي. والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذي قيل إنه غذاؤه ويزيد فيه بمقدار ما يتحلل أو أكثر أو أقل. والثـاني النفس الحيوانيـة، وهي كمال أول الجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بـالإرادة. والثالث النفس الانسانية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي. ومن جهة ما يـدرك الأمور الكليـة. وللنفس النباتية قوى ثلاث: القوة الغاذية، وهي القوة التي تحيل جسماً آخر إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه، فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه، والقوة المنمية، وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه في أقـطاره طولاً وعرضاً وعمقاً متناسبة للقدر الواجب لتبلغ به كماله في النشو. والقوة المولدة، وهي القوة التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبيه له بالقوة، فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشبه به من التخليق والتمزيج ما يصير شبيهاً به بالفعل.

تم الجزء الأول ويليه

الجزء الثاني

الفهارس العامة للجزء الأول من كتاب النجاة

١ ـ فهرس آيات القرآن الكريم
٢ ـ فهرس المصطلحات اللغوية والفلسفية التي تم التعريف بها.
٣ ـ فهرس الأعلام
٤ ـ ثبت بالمراجع
٥ ـ فهرس الموضوعات

١ ـ فهرس آيات القرآن الكريم للجزء الأول

رقم الصفحة	الآيـــــة	السورة	رقم الآية
٩	قال الله تعالى: «وألقينا على كرسيه جسداً ثم أناب»	صٓ	٣٤
١٧	قال الله تعالى: «ولما فصلت العير قال أبوهم إني لأجد ريح يوسف لولا أن تفندون».	يوسف	٩٤
١٧	قال الله تعالى: «إن يوم الفصل ميقاتهم أجمعين».	الدخان	٤٠
١٧	قال الله تعالى: «وكل شيء فصلناه تفصيلاً».	الاسراء	١٢
١١٣	قال تعالى: إن المنافقين هم الفاسقون»	التوبة	٦٧
١١٣	قال الله تعالى: «ففسق عن أمر ربه».	الكهف	٥٠
١١٣	قال الله تعالى: «وأكثرهم الفاسقون».	آل عمران	١١٠
١١٦	قال الله تعالى: «يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف»	البقرة	٢٧٣
١٢١	قال الله تعالى: «لا تعلمونهم الله يعلمهم».	الأنفال	٦٠
١٢١	قال الله تعالى: «فإن علمتموهن مؤمنات».	الممتحنة	١٠
١٢١	قال الله تعالى: «يوم يجمع الله الرسل» إلى قوله تعالى: «لا علم لنا إلا ما علمتنا».	المائدة	١٠٩
١٦٢	قال الله تعالى: «والله من ورائهم محيط، بل هو قرآن مجيد، في لوح محفوظ»	البروج	٢٠ـ٢١
١٦٢	قال الله تعالى: «قال لن أرسله معكم حتى تأتون موثقاً من الله لتأتنني به إلا أن يحاط بكم فلما أتوه موثقهم قال الله على ما نقول وكيل».	يوسف	٦٦
١٦٢	قال الله تعالى: «خلق سبع سموات، ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً».	الطلاق	١٢

رقم الصفحة	الآيـــــــة	السورة	رقم الآية
١٦٢	قال الله تعالى: «قال يا قوم أرهطي أعز عليكم من الله واتخذتموه وراءكم ظهرياً إن ربي بما تعملون محيط».	هود	٩٢
١٦٧	قال الله تعالى: «كأنهم حمر مستنفرة فرت من قسورة».	المدثر	٥٠-٥١
١٧١	قال الله تعالى: «ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة وأن تصلحوا وتتقوا فإن الله كان غفوراً رحيماً».	النساء	١٢٩
١٧١	قال الله تعالى: «ودَّ الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة».	النساء	١٠٢
١٨٣	قال الله تعالى: «فرت من قسورة».	المدثر	٥١
١٨٤	قال الله تعالى: «والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير».	المجادلة	٣
١٨٤	قال الله تعالى: «قال فاذهب فإن لك في الحياة أن تقول لا مساس».	طه	٩٧
١٨٩	قال الله تعالى: «ينحتون من الجبال بيوتاً آمين».	الحجر	٨٢
١٨٩	قال الله تعالى: «ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً».	البقرة	٢٦٠
١٨٩	قال الله تعالى: «وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظله وظنوا أنه واقع بهم».	الأعراف	١٧١
١٨٩	قال الله تعالى: «وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون».	النحل	٦٨
١٨٩	قال الله تعالى: «ولقد أضل منكم جبلاً كثيراً».	يس	٦٢
١٩٠	قال الله تعالى: «فاتبعه شهاب ثاقب»	الصافات	١١٠
١٩٣	قال الله تعالى: «هنالك ابتلى المؤمنون وزلزلوا زلزالاً شديداً».	الأحزاب	١١

٢ ـ فهرس المصطلحات اللغوية والفلسفية التي تم التعريف بها داخل الجزء الأول

حرف الألف

الاحاطة: ١٦٢
الأحياز: ١٦٥
الاستقراء: ٦٣، ٧٣
الاسم: ١٨
الأفيون: ١٠٥

حرف الباء

البرهان: ٨٣
البعد: ١٦٢

حرف التاء

التالي: ٦٢
التناقض: ٣٨
التوالد: ١٢٦

حرف الجيم

الجدل: ٩٩، ١١٧
الجرم: ١٦٢
الجسم: ١٢٢
الجنس: ١٥، ٦٦
الجهة: ٢٦
الجوهر: ١٣٢

حرف الحاء

الحادث: ٤٥
الحال: ١٣٦
الحد: ٩٠
الحدس: ١٠٩
الحركة: ١٢٧

حرف الخاء

الخلف: ٤٠

حرف الدال

الدليل: ٧٥
الدور: ١٠٦

حرف الراء

الرابطة: ٢٢، ٦٢
الرأي: ٧٤
الرعد: ١٩٤

حرف الزاي

الزمان: ١٤٣

حرف السين

السوفسطائي: ١١١

حرف الشين

الشخص: ١٣٨
الشك: ٨٠
الشكل: ٤٤

حرف الصاد

صورة: ١٠، ١٢٣

حرف الطاء

الطبع: ١٧٥
الطبيعة: ٩٩
الطبيعي: ١٢٣

حرف العين

العدم: ١٢٥
العرض: ١٤، ١٧، ١٣٢
العكس: ٣٩
العلة: ١٥، ١٠٣
العلم: ٧٦
علم العدد: ٩١
العنصر: ١٧٨

حرف الغين

الغرض: ١٦١

حرف الفاء

الفصل: ١٧

حرف القاف

القول: ١٩
القوة: ١٢٤
القياس: ٤٣، ٦٤
القياس الشعري: ١٠
القياس المركب: ٦٥

حرف الكاف

الكثرة: ١٢٨
الكلي: ١٢
الكم: ١٠٠
الكمية: ١٤٧
الكيفية: ٤٥
الكون: ٣٠

حرف اللام

اللفظ: ١١، ١٥
لم: ٨٥

حرف الميم

المادة: ١٢٢
المباينة: ١٣٤
المحمول: ٢١
المتخيلة: ٨١
المصادرة على المطلوب: ٧١
المقدمة: ٣٣
المكان: ٣٨، ١٤٧
الملاء: ١٤٩
الممكن: ٢٧
الموضوع: ٢١

حرف النون

النفس: ١٢٤
النقطة: ١٣، ٩٥
النوع: ١٦

حرف الهاء

هل: ٨٤
الهيولى: ٧٩، ١٢٥

حرف الواو

الوهم: ١٨، ٧٨

٣ ـ فهرس الأعلام للجزء الأول

حرف الألف

ابراهيم بن عبدالله النافذ النصراني: ٣٤
الأديب التيجاني: ٦١
ارسطو: ٤٥، ٥٣، ٦٠، ٩١، ١٧٣
ارسطوطاليس: ٣٤
اسبينوزا: ٢١
استوارت مل: ٧١
الاسكندر: ٣٤، ٣٥
ابن سينا: ٥١، ٦٣، ١٤٧، ١٥٥، ١٦١
افلاطون: ١١٧، ١٢٤
انجلز: ١١٧
اوقليدس: ٩٣، ١٠٤
ابن رشد: ١٠٠، ١٠٢، ١٢٤

حرف الباء

باسير: ١٢٥
بروديكوس: ١١٢
بروتا غوراس: ١١٢
بروشار: ١١٢
بسكال: ٧٧
بويل: ١٠٠

حرف التاء

التهانوي: ٧٧

حرف الثاء

ثاوفرسطي: ٣٤
ثاسطيوس: ٣٤، ٣٥

حرف الجيم

جالينوس: ٣٤، ١١١
الجـرجـاني: ٩٦، ١٢٦، ١٣١، ١٤٧، ١٦٩

حرف الحاء

الحجاج بن يوسف: ٧٥

حرف الخاء

الخوارزمي: ١٧، ٦٣، ١٧٩

حرف الدال

ديكارت: ٢١، ٨٨، ١٢٤

حرف الراء

روح بن زنباع: ٧٥

حرف السين

سقراط: ٧١

حرف الشين

شمس الدين عبد الحميد بن عيسى الخسروشاهي: ٦١

حرف العين

عبد الرحمن بدوي: ٥٣
عبد الملك بن مروان: ٧٥
عبد الله بن الزبير: ٧٦

حرف الغين

الغزالي: ١٧

حرف الفاء

فرفوريوس: ١٦، ١١١
فورجياس: ١١٢
فيلبس: ٣٤

حرف القاف

قليدس: ١٤٢
قلوون: ٧٢

حرف الكاف

كانت: ٣١، ٣٦، ١٤٣
كلارك: ١٤٣

حرف اللام

لوك: ١٠٠
ليبنز: ١٤٣، ١٦٩

حرف الميم

ماركس: ١١٧

حرف النون

نيوتن: ١٤٣

حرف الهاء

هاملن: ٧٤
هيجل: ١١٧، ١٢٥
هيدجر: ١٢٥

حرف الياء

يحيى بن عدي: ٣٤
يوسف بن كرم: ١٧٨

٤ - ثبت بالمراجع

لكتاب النجاة بن سينا

١ - الأحكام في أصول الإحكام. لسيف الدين علي بن أبي علي ابن محمد الآمدي. ط. المعارف القاهرة ١٣٣٢ هـ - ١٩١٤ م.

٢ - أخبار العلاج. لعلي بن أنجب الساعي. تحقيق (ماسنيون) و(كراوس) باريس ١٩٣٦.

٣ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين عبد الملك بن عبدالله الجويني. تحقيق د. محمد يوسف موسى والأستاذ علي عبد المنعم. ط. الخانجي. القاهرة. ١٣٦٩ هـ. ١٩٥٠ م.

٤ - الإشارات والتنبيهات لأبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا. تحقيق د. سليمان دنيا. ط. المعارف. القاهرة. ١٩٥٧ - ١٩٦٠ م.

٥ - أصول الدين لعبد القاهر بن طاهر البغدادي. إستانبول ١٣٤٦ هـ. ١٩٢٨ م.

٦ - إعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازي. تحقيق د. علي سامي النشار. ط. النهضة المصرية. القاهرة ١٣٥٦ هـ ١٩٣٨ م.

٧ - الأعلام. لخير الدين الزركلي. الطبعة الثانية. القاهرة. ١٣٧٨ هـ. ١٩٥٨ م.

٨ - أقسام العلوم العقلية. لابن سينا ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات. ط. أمين هندية. القاهرة ١٣٦٦ هـ. ١٩٨٠ م.

٩ - البدء والتاريخ. لمطهر بن طاهر المقدسي. ط. باريس ١٨٩٩م.

١٠ - البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانات والسحر والنارجيلات. للباقلاني. ط. بيروت ١٩٥٨ م.

١١ - تاريخ الحكماء. (مختصر الزوزني من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء لعلي بن يوسف القفطي). ألمانيا ١٩٠٣ م.

١٢ - تاريخ حكماء الإسلام لظهير الدين علي بن زيد البيهقي. تحقيق الأستاذ محمد كرد علي. ط. المجمع العلمي العربي. دمشق. ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م.

١٣ ـ تلبيس إبليس. لابن الجوزي. محمود مهدي الإستانبولي ١٣٩٦ هـ.
١٤ ـ التعريفات. لعلي بن محمد الجرجاني. تحقيق د. عبد الرحمن عميرة. ط. عالم الكتاب. بيروت. لبنان. ١٩٨٩ م.
١٥ ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ط. البابي الحلبي. القاهرة.
١٦ ـ التوحيد وإثبات صفات الرب. لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة ط. المنيرية. القاهرة. ١٣٥٣ هـ.
١٧ ـ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. لابن تيمية. ط. المدني القاهرة. ١٣٧٩ هـ. ١٩٥٩ م.
١٨ ـ خلاصة تهذيب الكمال في أسماء الرجال. لأحمد بن عبدالله الخزرجي الأنصاري. ط. الخيرية. القاهرة. ١٣٢٢ هـ.
١٩ ـ دائرة المعارف الإسلامية. إعداد وتحرير إبراهيم زكي خورشيد وزميليه. ط. الشعب. مصر.
٢٠ ـ رجال الطوسي. لأبي جعفر ابن الحسن الطوسي. تحقيق محمد صادق آل بحر العلوم. ط. الحيدرية. النجف. ١٣٨١ هـ. ١٩٦١ م.
٢١ ـ الرد على الجهمية والزنادقة، لأحمد بن حنبل. تحقيق. د. عبد الرحمن عميرة. ط. اللواء. الرياض.
٢٢ ـ الرد على المنطقيين. لابن تيمية. تحقيق عبد الصمد شرف الدين. ط. بومباي. الهند. ١٣٦٨ هـ. ١٩٤٩ م.
٢٣ ـ الرسالة العرشية. لابن سينا ضمن مجموعة رسائل الشيخ الرئيس. ط. حيدر أباد. ١٣٤٥ هـ.
٢٤ ـ رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها لابن سينا ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات. ط. الأولى. القاهرة ١٣٢٦ هـ. ١٩٠٨ م.
٢٥ ـ الشفاء لابن سينا. قسم النفس من الطبيعيات تحقيق يان باكوش، ط. مطبعة المجمع العلمي التشكوسلوفاكي، براغ، ١٩٥٦ م.
٢٦ ـ طبقات الأطباء (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) لأحمد بن القاسم المعروف بابن أبي أصيبعة. دار الفكر. بيروت. ١٣٧٦ هـ، ١٩٥٦ م).
٢٧ ـ الفتوحات المكية. لمحيي الدين محمد بن علي بن عربي. ط. دار الكتب العربية. القاهرة. ١٢٢٩ هـ.
٢٨ ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل، لأبي محمد بن حزم. تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة وزميله. ط. عكاظ. جدة. السعودية.

٢٩ ـ فصوص الحكم لابن عربي. تحقيق الدكتور أبي العلا عفيفي. ط. عيسى الحلبي. القاهرة. ١٩٤٦ م.
٣٠ ـ فلسفة المعتزلة. للدكتور ألبير نصري نادر. ط. الإسكندرية ١٩٥٠ م.
٣١ ـ الفهرست. لابن النديم. التجارية. القاهرة. ١٣٤٨ هـ.
٣٢ ـ مذاهب الإسلاميين. د. عبد الرحمن بدوي. مطبعة دار العلم للملايين. بيروت.
٣٣ ـ المضنون به على غير أهله. للغزالي. (أنظر: القصور العوالي).
٣٤ ـ المعتبر في الحكمة لأبي البركات، هبة الله. ط، حيدر أباد ١٣٥٧ هـ.
٣٥ ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. محمد فؤاد عبد الباقي مطابع الشعب. مصر.
٣٦ ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي. أ ن ي فنسنك مطبعة بريل لندن ١٩٦٢ م.
٣٧ ـ الملل والنحل. لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني. تحقيق الشيخ محمد بن فتح الله بدران. ط. الأنجلو المصرية. ١٣٧٥ هـ، ١٩٥٦ م.
٣٨ ـ مفتاح السعادة. طاش كبرا زادة.
٣٩ ـ نهاية الإقدام في علم الكلام، للشهرستاني. تحقيق ألفريد جيوم. لندن. ١٩٣٤ م.

٥ - فهرس الجزء الأول

عدد مسلسل	البيان	رقم الصفحة
	تقديم	٥
١	رب يسر	٥
	القسم الأول: في المنطق	٩
٢	فصل في التصور والتصديق وطريق كل منهما	٩
٣	فصل في منفعة المنطق	١٠
٤	فصل في الألفاظ المفردة	١١
٥	فصل في اللفظ المركب	١١
٦	فصل في اللفظ المفرد الكلي	١٢
٧	فصل في اللفظ المفرد الجزئي	١٢
٨	فصل في الذاتي	١٢
٩	فصل في العرضي	١٤
١٠	فصل في المقول في جواب ما هو	١٤
١١	فصل في المقول في جواب أي شيء هو	١٥
١٢	فصل في الألفاظ الخمسة	١٥
١٣	فصل في الجنس	١٥
١٤	فصل في النوع	١٦
١٥	فصل في الفصل	١٧
١٦	فصل في الخاصة	١٧
١٧	فصل في العرض العام	١٧

عدد مسلسل	البيان	رقم الصفحة
١٨	فصل في الأعيان والأوهام والألفاظ والكتابات	١٨
١٩	فصل في الاسم	١٨
٢٠	فصل في الكلمة	١٩
٢١	فصل في الأداة	١٩
٢٢	فصل في القول	١٩
٢٣	فصل في القضية	٢٠
٢٤	فصل في الحملية	٢٠
٢٥	فصل في الشرطية	٢٠
٢٦	فصل في الشرطية المتصلة	٢٠
٢٧	فصل في الشرطية المنفصلة	٢١
٢٨	فصل في الإيجاب	٢١
٢٩	فصل في السلب	٢١
٣٠	فصل في المحمول	٢١
٣١	فصل في الموضوع	٢١
٣٢	فصل في المخصوصة	٢٢
٣٣	فصل في المهملة	٢٢
٣٤	فصل في المحصورة	٢٢
٣٥	فصل في الموجبة الكلية	٢٢
٣٦	فصل في السالبة الكلية	٢٣
٣٧	فصل في الموجبة الجزئية	٢٣
٣٨	فصل في السالبة الجزئية	٢٣
٣٩	فصل في السور	٢٣
٤٠	فصل في مواد القضايا	٢٣
٤١	فصل في الثنائي والثلاثي	٢٤
٤٢	فصل في المعدولة والبسيطة	٢٥
٤٣	فصل في القضية العدمية	٢٦
٤٤	فصل في الجهات	٢٦
٤٥	فصل في الرباعية	٢٧

	البيان	رقم الصفحة
٤٦	فصل في الممكن وتحقيقه	٢٧
٤٧	فصل في الواجب والممتنع وبالجملة الضروري	٣٠
٤٨	فصل في متلازمات ذوات الجهة	٣٢
٤٩	فصل في المقدمة والحد	٣٣
٥٠	فصل في المقول على الكل	٣٣
٥١	فصل في المطلقات	٣٤
٥٢	فصل في الضروريات	٣٦
٥٣	فصل في الممكنات	٣٧
٥٤	فصل في القضيتين المتقابلتين	٣٨
٥٥	فصل في التناقض	٣٨
٥٦	فصل في عكس المطلقات	٣٩
٥٧	فصل في عكس الضروريات	٤١
٥٨	فصل في عكس الممكنات	٤٢
٥٩	فصل في القياس	٤٣
٦٠	فصل في القياس الكامل وغير الكامل	٤٣
٦١	فصل في القياس الاقتراني والاستثنائي	٤٣
٦٢	فصل في أجزاء القياسات الاقترانية وأشكالها	٤٤
٦٣	فصل في ضروب الشكل الأول من المطلقات	٤٥
٦٤	فصل في الشكل الثاني من المطلقات	٤٦
٦٥	فصل في الشكل الثالث من المطلقات	٤٧
٦٦	فصل في التأليف من الضروريات	٤٩
٦٧	فصل في اختلاط المطلق والضروي في الشكل الأول	٥٠
٦٨	فصل في اختلاطها في الشكل الثاني	٥٢
٦٩	فصل في اختلاطها في الشكل الثالث	٥٢
٧٠	فصل في التأليف من الممكنتين في الشكل الأول	٥٢
٧١	فصل في اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الأول	٥٣
٧٢	فصل في اختلاط الممكن والضروري في الشكل الأول	٥٤
٧٣	فصل في الممكنتين في الشكل الثاني	٥٥

عدد مسلسل	البيان	رقم الصفحة
٧٤	فصل في اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الثاني	٥٦
٧٥	فصل في اختلاط الممكن والضروري في الشكل الثاني	٥٦
٧٦	فصل في اختلاط الممكنتين في الشكل الثالث	٥٧
٧٧	فصل في اختلاط الممكن والمطلق في الشكل الثالث	٥٧
٧٨	فصل في اختلاط الممكن والضروري في الشكل الثالث	٥٨
٧٩	فصل في القضايا الشرطية	٥٨
	فصل في المقدمة الشرطية الواحدة والكثيرة	٥٩
٨١	فصل في الشرطيات المحرفة	٦٠
٨٢	فصل في القياسات الاقترانية من المتصلات	٦٠
٨٣	فصل في القياسات الاقترانية من المنفصلات	٦١
٨٤	فصل في القياس الاستثنائي	٦٤
٨٥	فصل في القياسات المركبة	٦٥
٨٦	فصل في اكتساب المقدمات	٦٦
٨٧	فصل في تحليل القياس	٦٧
٨٨	فصل في استقرار النتائج التابعة للمطلوب الأول	٦٧
٨٩	فصل في النتائج الصادقة من مقدمات كاذبة	٦٨
٩٠	فصل في قياس الدور	٦٩
٩١	فصل في عكس القياس	٧٠
٩٢	فصل في قياس الخلف	٧٠
٩٣	فصل في القياس الذي من مقدمات متقابلة	٧١
٩٤	فصل في المصادرة على المطلوب الأول	٧١
٩٥	فصل في بيان أن الشيء كيف يعلم ويجهل معاً	٧٢
٩٦	فصل في الاستقراء	٧٣
٩٧	فصل في التمثيل	٧٤
٩٨	فصل في الضمير	٧٤
٩٩	فصل في الرأي	٧٤
١٠٠	فصل في الدليل	٧٥
١٠١	فصل في العلامة	٧٥

عدد مسلسل	البيان	رقم الصفحة
١٠٢	فصل في القياس الفراسي	٧٦
١٠٣	البرهان	٧٦
١٠٤	فصل في التصور والتصديق	٧٦
١٠٥	فصل في المحسوسات	٧٧
١٠٦	فصل في المجربات	٧٧
١٠٧	فصل في المتواترات	٧٨
١٠٨	فصل في المقبولات	٧٨
١٠٩	فصل في الوهميات	٧٨
١١٠	فصل في الذائعات	٨٠
١١١	فصل في المظنونات	٨١
١١٢	فصل في المخيلات	٨١
١١٣	فصل في الأوليات	٨٢
١١٤	فصل في البرهان	٨٣
١١٥	فصل في البرهان المطلق	٨٣
١١٦	فصل في برهان الأنّ	٨٤
١١٧	فصل في مطلب «هل»	٨٤
١١٨	فصل في مطلب «ما»	٨٥
١١٩	فصل في مطلب «لِمَ»	٨٥
١٢٠	فصل في مطلب «الأي»	٨٦
١٢١	فصل في أن الأمور التي يلتئم منها أمر البراهين ثلاثة	٨٦
١٢٢	فصل في مقدمات البراهين	٨٦
١٢٣	فصل في الحمل الذاتي	٨٦
١٢٤	فصل في المقدمة الأولية	٨٧
١٢٥	فصل في المقول على الكل	٨٧
١٢٦	فصل في المناسب	٨٨
١٢٧	فصل في الموضوعات	٨٨
١٢٨	فصل في المسائل البرهانية	٨٩
١٢٩	فصل في الأصول التي تعلم أولاً قبل البراهين	٩٠

عدد مسلسل	البيان	رقم الصفحة
١٣٠	فصل في المقدمات	٩١
١٣١	فصل في اختلاف العلوم واشتراكها في الموضوعات	٩١
١٣٢	فصل في تعاون العلوم	٩٣
١٣٣	فصل في نقل البرهان	٩٣
١٣٤	فصل في اشتراك العلوم في المسائل	٩٤
١٣٥	فصل في أنه ليس على الفاسدات برهان	٩٤
١٣٦	فصل في كيفية حصول العلم بالممكنات من البرهان	٩٤
١٣٧	فصل في الاتفاقيات	٩٥
١٣٨	فصل في الأشياء الثلاثة	٩٥
١٣٩	فصل في اختلاف برهان الإن واللم	٩٦
١٤٠	فصل في أن الحد لا يكتسب من البرهان	٩٦
١٤١	فصل في طريق اكتساب الحد	٩٨
١٤٢	فصل في إعانة القسمة في التحديد	١٠٠
١٤٣	فصل في الأجناس العشرة	١٠٠
١٤٤	فصل في مشاركات الحد والبرهان	١٠٢
١٤٥	فصل في أقسام معنى الحد	١٠٤
١٤٦	فصل في أقسام العلل وبيان دخولها في الحد والبرهان	١٠٤
١٤٧	فصل في دفع توهم الدور المحال من ترتب في الطبيعة يوهم ذلك	١٠٦
١٤٨	فصل في كيفية دخول العلل الخاصة في البرهان	١٠٧
١٤٩	فصل في شرح ألفاظ يجب التنبه لمعانيها	١٠٨
١٥٠	فصل في بيان وجود الغلط في الأقوال الشارحة	١٠٩
١٥١	فصل في إبانة المواضع المغلطة للباحث	١١١
١٥٢	فصل في المغلطات في القياس	١١٢
	القسم الثاني من النجاة ـ في الحكمة الطبيعية	١١٩
١٥٣	* المقالة الأولى من طبيعيات كتاب النجاة	١٢١
١٥٤	فصل في المبادئ التي يتقلدها الطبيعي، ويبرهن عليها الناظر في العلم الإلهي	١٢٢

رقم الصفحة	البيان	عدد مسلسل
٢٧٠	فصل في تجوهر الأجسام	١٥٥
١٢٦	* المقالة الثانية من الطبيعيات في لواحق الأجسام الطبيعية	١٥٦
١٣١	فصل في الحركة	١٥٧
١٣٥	فصل في أن لكل متحرك علة محركة غيره	١٥٨
١٣٦	فصل في أنه لا يجوز أن يتحرك الشيء بالطبيعة وهو على حالته الطبيعية وفي أنه ليس شيء من الحركات بالطبيعة ملائماً لذاتها	١٥٩
١٣٧	فصل في أنه لا يمكن أن تكون حركة مكانية غير متجزئة على ما يراه القائلون بجزء غير متجزئ ولا في غاية السرعة ولا في غاية البطء.	١٦٠
١٣٨	فصل في الحركة الواحدة	١٦١
١٣٩	فصل في تضايف الحركات	١٦٢
١٤٠	فصل في تضاد الحركات	١٦٣
١٤٢	فصل في التقابل بين الحركة والسكون	١٦٤
١٤٣	القول في الزمان	١٦٥
١٤٧	فصل في المكان	١٦٦
١٥٣	فصل في النهاية واللانهاية	١٦٧
١٥٧	فصل في عدم إمكان وجود قوة غير متناهية بحسب الشدة	١٦٨
١٥٧	فصل في عدم قبول القوة الغير المتناهية بحسب المدة للتجزي والانقسام ولا بالعرض	١٦٩
١٥٨	فصل في عدم قبول القوة الغير المتناهية بحسب العدة للانقسام والتجزي.	١٧٠
١٥٩	فصل في الجهات	١٧١
١٦٥	* المقالة الثالثة. في الأمور الطبيعية وغير الطبيعية للأجسام	١٧٢
١٦٥	فصل في أن لكل جسم طبيعي حيزاً طبيعياً	١٧٣
١٦٧	فصل في أن لكل جسم طبيعي شكلاً طبيعياً	١٧٤
١٦٧	فصل في أن الأمكنة الأولى هي أمكنة البسائط	١٧٥
١٦٨	فصل في أن العالم واحد وأنه لا يمكن التعدد	١٧٦

رقم الصفحة	البيان	عدد مسلسل
١٧٠	فصل في اشتمال الفلك على مبدأ حركة مستديرة	١٧٧
١٧١	فصل في إثبات أن الحركة المبدعة واحدة بالعدد ومستديرة	١٧٨
١٧٣	فصل في الأجسام المتكونة	١٧٩
١٧٤	فصل في الكلام على صور هذه الأجسام وكيفياتها وبيان الفرق بينهما	١٨٠
١٧٧	* المقالة الرابعة في الإشارة إلى الأجسام الأولى وإشباع القول في قواها	١٨١
١٧٨	فصل في أحياز الأجسام الكائنة والمبدعة	١٨٢
١٧٩	فصل في فسخ ظنون قيلت في هذا الموضع	١٨٣
١٨٣	فصل: ومن فساد الظنون ظن من رأى أن النار تتحرك إلى فوق بالقسر، والأرض تتحرك إلى أسفل بالقسر	١٨٤
١٨٣	فصل في التخلخل والتكاثف	١٨٥
١٨٥	فصل في أن السماويات تفيض كيفيات غير ما للبسائط العنصرية	١٨٦
١٨٦	فصل في بيان آثار الحرارة والبرودة في الأجسام	١٨٧
١٨٩	* المقالة الخامسة: في المركبات الناقصة والمعادن	١٨٨
١٩٥	* المقالة السادسة: في النفس	١٨٩
	الفهارس العامة	
١٩٨	فهرس الآيات القرآنية	١٩٠
٢٠١	فهرس المصطلحات اللغوية والفلسفية	١٩١
٢٠٤	فهرس الاعلام	١٩٢
٢٠٦	ثبت بالمراجع	١٩٣
٢٠٩	فهرس الموضوعات	١٩٤

النَّجَاةُ..

في المنطق والالهيات

النجاة

في المنطق والالهيات

تأليف

الشيخ الرئيس أبو علي الحسين
ابن علي بن سينا
٤٢٨هـ - ١٠٣٧م

حقق نصوصه وخرج أحاديثه

الدكتور
عبد الرحمن عميرة

الجزء الثاني

دار الجيل
بيروت

الطبعَة الأولى
١٤١٢هـ - ١٩٩٢م

فصل في النفس الحيوانية

وللنفس الحيوانية بالقسمة الأولى قوتان، محركة ومدركة، والمحركة على قسمين[1]: إما محركة بأنها باعثة، وإما محركة بأنها فاعلة. والمحركة على أنها باعثة هي القوة النزوعية والشوقية[2]، وهي القوة التي إذا ارتسم في التخيل الذي سنذكره بعد صورة مطلوبة، أو مهروب عنها حملت القوة التي نذكرها على التحريك. ولها شعبتان، شعبة تسمى قوة شهوانية، وهي قوة تبعث على تحريك يقرب من الأشياء المتخيلة ضرورية أو نافعة طلباً للذة. وشعبة تسمى قوة غضبية، وهي قوة تبعث على تحريك يدفع به الشيء المتخيل، ضاراً أو مفسداً طلباً للغلبة. وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب الأوتار والرباطات إلى جهة المبدأ، أو ترخيها، أو تمدها طولاً، فتصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ. وأما القوة المدركة فتنقسم قسمين. فإن منها قوة تدرك[3] من خارج، ومنها قوة تدرك من داخل. والمدركة من خارج هو الحواس الخمسة أو الثمانية[4]. فمنها البصر، وهي قوة مرتبة في العصبة المجوفة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات اللون المتأدية في الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقيلة. ومنها السمع، وهي قوة مرتبة في العصب المفروق في سطح الصماخ[5] تدرك صورة

(١) في (ب) تنقسم إلى قسمين.
(٢) سقط من (ب) لفظ (الشوقية).
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (الأشياء)
(٤) سقط من (أ) لفظ (الثمانية)
(٥) الصماخ بالكسر: خرق الأذن، وقيل: هو الأذن نفسها والسين لغة فيه.

ما يتأدى إليه بتموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطاً بعنف يحدث منه تموج فاعل للصوت يتأدى إلى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ، ويموجه بشكل نفسه، ويماس أمواجه بتلك الحركة تلك العصبة فيسمع. ومنها الشم. وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك ما يؤدي إليه الهواء المستنشق من الرائحة المخالطة لبخار الريح، أو المنطبع فيه بالاستحالة من جرم ذي رائحة. ومنها الذوق، وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك الطعوم المتحللة من الأجرام المماسة له، المخالطة للرطوبة اللعابية التي فيه، فتستحيل إليه. ومنها اللمس، وهي قوه منبثة في جلد البدن كله ولحمه، فاشية فيه، والأعصاب[1] تدرك ما تماسه، ويؤثر فيها بالمضادة، ويغيره في المزاج أو الهيئة، ويشبه أن تكون هذه القوة لا نوعاً واحداً، بل جنساً لأربع قوى منبثة معاً في الجلد كله. الواحدة حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد. والثانية حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين. والرابعة حاكمة في التضاد بين الخشن والأملس، إلا أن اجتماعها معاً في آلة واحدة يوهم تأحدها في الذات. والمحسوسات كلها تتأدى صورها إلى آلات الحس، وتنطبع فيها فتدركها القوة الحاسة. وهذا في اللمس والذوق والشم والسمع كالظاهر. وأما البصر فقد ظن به خلاف هذا. فإن قوماً ظنوا أن البصر قد يخرج منه شيء فيلاقي المبصر، ويأخذ صورته من خارج، ويكون ذلك إبصاراً. وفي أكثر الأمر يسمون ذلك الخارج شعاعاً. وأما المحققون [illegible]لون: إن البصر إذا كان بينه وبين المبصر شفاف بالفعل، وهو جسم لا لون له، متوسط بينه وبين البصر، تأدى شبح ذلك الجسم ذي اللون الو[illegible] عليه الضوء إلى الحدقة، فأدركه البصر. وهذا التأدي شبيه بتأدي الألوان بتوسط الضوء إذا انعكس الضوء من

---

(١) العصب: وهو جسم لين لدن ينشأ من الدماغ والنخاع كنهر يأخذ من عين فالعين الدماغ، والنهر النخاع، وفائدته الحس والحركة لسائر الأعضاء، ولما كان الدماغ غير محتمل للأعصاب ينشأ منها ويصل إلى أقصى غاية البدن أجرى الله تعالى منها نهراً في الدماغ لتتشعب منه الجداول وتصل إلى جميع أجزاء البدن، وأما أعصاب الرأس فتفيد الحس والحركة للوجه والأعضاء الباطنة، وأما سائر الأعضاء الظاهرة فإنها تستفيد بالحس والحركة من النخاع.

شيء ذي لون، فصبغ بلونه جسماً آخر، وإن كان بينهما فرق، بل هو أشبه بما يتخيل في المرآة. ومما يدل على بطلان الرأي الأول أن ذلك الخارج إما أن يكون جسماً أو لا يكون جسماً. فإن لم يكن جسماً، فالحكم بالحركة والانتقال عليه باطل، إلا على المجاز بأن يكون في البصر قوة تحيل ما يلاقيه من الهواء وغيره إلى كيفية ما، فيقال: إن تلك الكيفية خرجت من البصر، ومحال أن يكون جسماً، وذلك لأنه إما إن يخرج واتصاله ثابت، فيلاقي كرة الثوابت، فيكون قد خرج من البصر في صغره جسم مخروط، وعظمه هذا العظم، ويكون مع ذلك قد ضغط الهواء ودفعه، والأفلاك كلها ودفعها، أو نفذ في خلاء. وكلا الوجهين ظاهر البطلان، أو يكون قد انفصل وتشظى[1] وتفرق، فيجب من ذلك أن يكون الحيوان يحس بشيء منفصل عنه متشظى متفرق، وأن يحس بالمواضع التي يقع عليها ذاك[2] الشعاع دون ما لا يقع، فيحس من الجسم بتفاريق نقطية، ويفوته الغالب منه. وإما أن يكون هذا الجسم يتصل ويتحد بالهواء والفلك، حتى تصير الجملة كعضو واحد للحيوان، فتكون جملة ذلك حساساً. وهذه الإحالة أيضاً عجيبة، ويجب إذا تزاحمت الأبصار أن تكون هذه الإحالة أقوى، فيكون الواحد إذا اجتمع مع الجماعة أشد ابصاراً منه إذا كان وحده. فإن الكثير أشد إحالة من المنفرد بذاته. ثم هذا الجسم الخارج لا محالة إما أن يكون بسيطاً، وإما أن يكون مركباً، وعلى مزاج خاص، وحركته لا تخلو إما أن تكون بالإرادة أو تكون بالطبيعة. ونحن نعلم أن ذلك ليس بحركة إرادية اختيارية، وإن كان فتح الأجفان وغلقها اراديتين ، فبقي أن يكون طبيعياً، والطبيعي البسيط يكون إلى جهة لا إلى جهات شتى، والمركب يتحرك بحسب الغالب إلى جهة واحدة، لا إلى جهات شتى، وليس كذلك حال هذه الحركة عندهم، ثم إن كان المحسوس يرى من جهة القاعدة المماسة من المخروط، لا من جهة الزاوية، فيجب أن يكون المحسوس البعيد يحس بشكله وعظمه كما يحس لونه إذا كان الحاس يلاقيه ويشتمل عليه. وأما إذا أحس من جهة الزاوية، أعني الفصل المشترك بين

(١) سقط من (ب) لفظ (وتشظى).

(٢) ليس في (ب) لفظ (ذاك).

الجليدية، وبين المخروط المتوهم كان كلما كان الشيء أبعد، كانت أصغر، وكان الفصل المشترك أصغر، وكان الشبح المنطبع فيه أصغر، فيرى أصغر. وربما كانت الزوايا بحيث تفوت الحس فلا يرى. وأما القسم الثاني فهو أن يكون الخارج لا جسماً بل عارضاً أو كيفية، فيجب أن يكون كلما كان الناس أكثر أن تكون هذه الاحالة والاستحالة أقوى، ويعرض المحال الذي ذكرنا، ثم يكون الهواء حينئذ إما مؤدياً، وإما حساساً بنفسه(١). فإن كان مؤدياً غير حساس، فالإحساس كما نقوله هو عند الحدقة(٢) لا من خارج. وإن كان الحساس هو الهواء عرض المحال الذي ذكرنا أيضاً، ووجب إذا كان ريح أو اضطراب في الهواء أن تضطرب الأبصار بتجدد الاستحالة وتجرد الحاس شيئاً بعد شيء. كما إذا عدا الإنسان في هواء ساكن، فإنه حينئذ تضطرب عليه الابصار للأشياء الدقيقة، فإذا ليس الأبصار بخروج شيء منا إلى المحسوس علينا، وإذ ليس ذلك جسمه، فهو إذاً شبحه. ولولا أن الحق هذا الرأي، لكان خلقة العين على طبقاتها ورطوبتها، وشكل كل واحدة منها وهيئته معطلة.

فصل في الحواس الباطنة

وأما القوى المدركة من باطن، فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات، وبعضها قوى تدرك معاني المحسوسات. ومن المدركات ما يدرك ويفعل معاً، ومنها ما يدرك إدراكاً أولياً. ومنها ما يدرك إدراكاً ثانياً. والفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى أن الصورة هي الشيء الذي تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معاً. لكن الحس الظاهر يدركه أولاً ويؤديه إلى النفس، مثل إدراك الشاة لصورة الذئب. أعني شكله وهيئته ولونه. فإن نفس الشاة الباطنة تدركها ويدركها أولاً حسها الظاهر. وأما المعنى فهو الشيء الذي تدركه

---

(١) سقط من (أ) لفظ (بنفسه).

(٢) الحدقة: ثقب يتسع ويضيق في حال دون حال بمقدار حاجة الجليدية إلى الضوء، فيضيق عند الضوء الشديد، ويتسع في الظلمة وهذا الثقب: هو الحدقة ويسمى الطبقة العينية.

النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً، مثل إدراك الشاة معنى المضاد في الذئب، وهو المعنى الموجب لخوفها إياه وهربها عنه من غير أن يكون الحس يدرك ذلك البتة. فالذي يدرك من الذئب أولاً بالحس. ثم القوى الباطنة هي الصورة، والذي تدركه القوى الباطنة دون الحس فهو المعنى. والفرق بين الإدراك مع الفعل والإدراك لا مع[1] الفعل أن من شأن أفعال بعض القوى الباطنة أن تركب بعض الصورة والمعاني المدركة مع بعض وتفصله[2] عن بعض، فيكون لها إدراك وفعل أيضاً فيما أدركت، وأما الإدراك لا مع الفعل فأن يكون الصورة أو المعنى يرتسم في الشيء فقط من غير أن يفعل فيه تصرفاً البتة. والفرق بين الإدراك الأول والإدراك الثاني أن الإدراك الأول هو أن يكون حصول الصورة على نحو ما من الحصول قد وقع للشيء من نفسه. والإدراك الثاني هو أن يكون حصولها له من جهة شيء آخر أداها إليه. فمن القوى المدركة الباطنة الحيوانية قوة فنطاسيا، أي الحس المشترك، وهي قوة مرتبة في أول التجويف المقدم من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبقة في الحواس الخمس متأدية إليه منها، ثم الخيال والمصورة، وهي قوة مرتبة أيضاً في آخر التجويف المقدم من الدماغ يحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس، وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات. واعلم أن القوة التي بها القبول غير القوة التي بها الحفظ، فاعتبر ذلك في الماء، فإن له قوة قبول النقش، وليس له قوة حفظه. ثم القوة التي تسمى متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية، ومفكرة بالقياس إلى النفس الانسانية وهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ عند الدودة من شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار، ثم القوة الوهمية، وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة

(١) في (ب) من دون الفعل بدلاً من (لا مع الفعل).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (كذلك).

الحاكمة بأن الذئب مهروب منه، وأن الولد معطوف عليه،[1] ثم القوة الحافظة الذاكرة، وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، ونسبة القوة الحافظة إلى القوة الوهمية كنسبة القوة التي تسمى خيالاً إلى الحس، ونسبة تلك القوة إلى المعاني كنسبة هذه[2] القوة إلى الصورة المحسوسة. فهذه هي قوة النفس الحيوانية. ومن الحيوان ما يكون له الحواس الخمس كلها، ومنه ما له بعضها دون بعض. أما الذوق واللمس فضروري أن يخلق في كل حيوان، ولكن من الحيوان ما لا يشم، ومنه ما لا يسمع، ومنه ما لا يبصر[3].

فصل في النفس الناطقة

وأما النفس الناطقة الانسانية فتنقسم قواها أيضاً إلى قوة عاملة وقوة عالمة. وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الإسم. فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الانسان إلى الأفاعيل[4] الجزئية الخاصة بالرؤية على مقتضى آراء تخصها إصلاحية، ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية، واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة، واعتبار بالقياس إلى نفسها، وقياسها إلى القوة الحيوانية النزوعية أن تحدث فيها هيئآت تخص الإنسان تتهيأ بها لسرعة فعل وانفعال مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء وما أشبه ذلك. وقياسها إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة هو أن تستعملها في استنباط التدابير في الأمور الكائنة والفاسدة، واستنباط الصناعات الانسانية وقياسها إلى نفسها أن فيما بينها وبين العقل النظري تتولد الآراء الذائعة

---

(١) راجع ما كتبه الإمام زكريا بن محمد بن محمود القزويني في كتابه عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ص ١٩٢ وما بعدها.

(٢) سقط من (ب) لفظ (هذه).

(٣) كنا نتمنى أن يقدم لنا الرئيس الجليل إبن سينا نماذج من هذه الأنواع.

(٤) فى (ب) الأعمال بدلاً من (الأفاعيل).

المشهورة مثل أن الكذب قبيح والظلم قبيح، وما أشبه ذلك من المقدمات المبينة الانفصال عن العقلية المحضة في كتب المنطق. وهذه القوة هي التي يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن على حسب ما توجبه أحكام القوى الأخرى التي نذكرها حتى لا تنفعل عنها البتة، بل تنفعل هي عنها وتكون مقموعة دونها لئلا يحدس فيها عن البدن هيئات انقيادية مستفادة من الأمور الطبيعية، وهي التي تسمى أخلاقاً رذيلة، بل أن تكون غير منفعلة البتة، وغير منقادة، بل متسلطة، فيكون لها أخلاق فضيلية. وقد يجوز أن تنسب الأخلاق إلى القوى البدنية أيضاً، ولكن إن كانت هي الغالبة تكون لها هيئة فعلية، ولهذه هيئة انفعالية، فيكون شيء واحد يحدث منه خلق في هذا، وخلق في ذلك. وإن كانت هي المغلوبة يكون لها هيئة انفعالية، ولهذه هيئة فعلية غير غريبة، أو يكون الخلق واحداً وله نسبتان. وإنما كانت الأخلاق عند التحقيق لهذه القوة، لأن النفس الإنسانية كما يظهر من بعد جوهر واحد، وله نسبة وقياس إلى جنبتين، جنبة هي تحته، وجنبة هي فوقه. وله بحسب كل جنبة قوة بها تنتظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبة. فهذه القوة العاملة هي القوة التي لها بالقياس إلى الجنبة التي دونها، وهو البدن وسياسته[1]. وأما القوة النظرية[2] فهي القوة التي له بالقياس إلى الجنبة التي فوقه لينفعل ويستفيد منه، ويقبل عنه. وكأن للنفس منا وجهين: وجه إلى البدن، ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل البتة[3] أثراً من جنس مقتضى طبيعة البدن، ووجه إلى المبادئ العالية. ويجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك، والتأثير منه هذا.

(١) سقط من (ب) جملة (وهو البدن وسياسته).
(٢) في (ب) الفطرية بدلاً من (النظرية).
(٣) ليس في (أ) لفظ (البتة).

فصل في القوة النظرية ومراتبها

وأما القوة النظرية، فهي قوة من شأنها أن تنطبع[1] بالصور الكلية المجردة عن المادة. فإن كانت مجردة بذاتها، فذاك. وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء. وسنوضح هذا بعد. وهذه القوة النظرية لها إلى هذه الصورة نسب. وذلك لأن الشيء الذي من شأنه أن يقبل شيئاً قد يكون بالقوة قابلاً له، وقد يكون بالفعل. والقوة تقال على ثلاثة معان بالتقديم والتأخير. فيقال قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منه إلى الفعل شيء، ولا أيضاً حصل ما به يخرج. وهذه كقوة الطفل على الكتابة. ويقال: قوة لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل للشيء إلا ما يمكنه به أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة كقوة الصبي الذي ترعرع[2] وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف على الكتابة. ويقال: قوة لهذا الاستعداد إذا تم بالآلة وحدث مع الآلة أيضاً كمال الاستعداد بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى الاكتساب، بل بكيفية أن يقصد فقط، كقوة الكاتب المستكمل للصناعة إذا كان لا يكتب. والقوة الأولى تسمى قوة مطلقة وهيولانية. والقوة الثانية تسمى قوة ممكنة. والقوة الثالثة تسمى ملكة، وربما سميت الثانية ملكة، والثالثة كمال قوة. فالقوة النظرية إذاً تارة تكون نسبتها إلى الصورة المجردة ـ التي ذكرناها[3] ـ نسبة مّا بالقوة المطلقة حتى تكون هذه القوة للنفس التي لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي يحسبها. وحينئذ تسمى عقلاً هيولانياً. وهذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانياً موجودة لكل شخص من النوع. وإنما سميت هيولانية تشبيهاً بالهيولى[4] الأولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور، وهي موضوعة لكل صورة، وتارة نسبة ما بالقوة الممكنة. وهي أن تكون القوة الهيولانية قد حصل فيها من الكمالات لمعقولات الأولى التي يتوصل منها وبها إلى المعقولات الثانية. وأعني

---

(١) في (ب) تشكل بدلاً من (تنطبع).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (شب).

(٣) سقط من (ب) هذه الجملة الاعتراضية.

(٤) سبق الحديث عن الهيولى في كلمة وافية في الجزء الاول.

بالمعقولات الأولى المقدمات التي يقع بها التصديق، لا باكتساب، ولا بأن يشعر المصدق بها أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتاً البتة، مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، فما دام إنما يحصل فيه من العقل هذا القدر بعد فإنه يسمى عقلاً بالملكة[1]، ويجوز أن يسمى هذا عقلاً بالفعل بالقياس إلى الأولى، لأن تلك ليس لها أن تعقل شيئاً بالفعل. وأما هذه فإنها أخذت تقيس بالفعل. وتارة تكون له نسبة مّا بالقوة الكمالية. وهذا أن يكون حصل فيها أيضاً الصورة المعقولة الأولية. إلا أنه ليس يطالعها ويرجع إليها بالفعل، بل كأنها عنده مخزونة. فمتى شاء طالع تلك الصورة بالفعل فعقلها، وعقل أنه عقلها. ويسمى عقلاً بالفعل لأنه عقل، ويعقل متى شاء بلا تكلف واكتساب. وإن كان يجوز أن تسمى عقلاً بالقوة بالقياس إلى ما بعده، وتارة تكون لها نسبة ما بالفعل المطلق، وهو أن تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه، وهو يطالعها ويعقلها بالفعل، ويعقل أنه يعقلها بالفعل، فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً، لأنه سيتضح لنا أن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائماً بالفعل، وأنه إذا اتصل له العقل بالقوة نوعاً من الاتصال، انطبع منه بالفعل فيه نوع من الصور تكون مستفادة من خارج. فهذه أيضاً مراتب القوى التي تسمى عقولاً نظرية، وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني، والنوع الانساني منه. وهناك تكون القوة الانسانية تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله.

---

(١) الملكة: صفة راسخة في النفس، أو استعداد عقلي خاص لتناول أعمال معينة بحذق ومهارة مثل الملكة العددية، والملكة اللغوية، ويرادفها القوة والقدرة، والاستعداد الدائم وتحقيق ذلك أنه تحصل للنفس هيئة بسبب فعل من الأفعال ويقال لتلك الهيئة كيفية نفسانية، وتسمة حالة ما دامت سريعة الزوال، فإذا تكررت ومارستها النفس، حتى رسخت تلك الكيفية فيها وصارت بطيئة الزوال فتصير ملكة. راجع تعريفات الجرجاني.

فصل في طرق اكتساب النفس الناطقة للعلوم

واعلم أن التعلم سواء حصل من غير المتعلم، أو حصل من نفس المتعلم متفاوت. فإن من المتعلمين من يكون أقرب إلى التصور[1]، لأن استعداده الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه أقوى. فإن كان ذلك الانسان مستعداً للاستكمال فيما بينه وبين نفسه، سمي هذا الاستعداد القوي حدساً. وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال[2] إلى كبير شيء وإلى تخريج وتعليم، بل يكون شديد الاستعداد لذلك، كأن الاستعداد الثاني حاصل له، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه. وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد، ويجب أن تسمى هذه الحال من العقل الهيولاني عقلاً قدسياً، وهو من جنس العقل بالملكة، إلا أنه رفيع جداً ليس مما يشترك فيه الناس كلهم، ولا يبعد أن تفيض هذه الأفعال المنسوبة إلى الروح القدسي لقوتها واستعلائها فيضاناً على المتخيلة أيضاً فتحاكيها المتخيلة أيضاً بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام على النحو الذي سلفت الاشارة إليه. ومما يحقق هذا أن من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة التي يتوصل إلى اكتسابها إنما تكتسب بحصول الحد الأوسط في القياس. وهذا الحد الأوسط قد يحصل ضربين من الحصول فتارة يحصل بالحدس، والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط. والذكاء قوة الحدس. وتارة يحصل بالتعليم، ومبادي التعليم الحدس. فإن الأشياء تنتهي لا محالة إلى

---

(١) إذا رسمت مثلثاً تحدث في ذهنك صورة له، هي علمك بهذا المثلث ويسمى هذا العلم (بالتصور) وهو تصور مجرد لا يستتبع جزماً واعتقاداً وإذا تنبهت إلى زوايا المثلث تحدث لها أيضاً صورة في ذهنك وهي أيضاً التصور المجرد. فالتصور: عبارة عن حضور صور الأشياء عند العقل.

(٢) العقل الفعال عند الفلاسفة: هو الذي تفيض غنه الصور على عالم الكون والفساد فتكون موجودة حيث هي فاعلة. أما في عالم الكون والفساد فهي لا توجد إلا من جهة الإنفعال وإذا أصبح العقل الإنساني شديد الإتصال بالعقل الفعال كأنه يعرف كل شيء من نفسه سمي بالعقل القدسي، وهذا كله يذكرنا بقول أرسطو: إن العقل الفاعل: هو العقل الذي يجرد المعاني أو الصور الكلية من لواحقها الحسية الجزئية على حين أن العقل المنفعل هو الذي تنطبع فيه هذه الصور.

حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس، ثم أدوها إلى المتعلمين. فجائز أن يقع للانسان بنفسه الحدس، وأن ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم. وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف. أما في الكم فلأن بعض الناس يكون أكثر عدد حدس للحدود الوسطى. وأما في الكيف فلأن بعض الناس أسرع زمان حدس، ولأن هذا التفاوت ليس منحصراً في حد، بل يقبل الزيادة والنقصان دائماً، وينتهي في طرف النقصان إلى من لا حدس له البتة، فيجب أن ينتهي أيضاً في طرف الزيادة إلى من له حدس في كل المطلوبات أو أكثرها، أو إلى من له حدس في أسرع وقت وأقصره، فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية إلى أن يشتعل حدساً، أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال من كل شيء إما دفعة، وإما قريباً من دفعة ارتساماً لا تقليدياً، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى. فإن التقليديات في الأمور التي إنما تعرف بأسبابها ليست بيقينية عقلية. وهذه ضرب من النبوة، بل أعلى قوى النبوة. والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية. وهي أعلى مراتب القوى الانسانية.

فصل في ترتيب القوى من حيث الرئاسة والخدمة.

فاعتبر الآن وانظر إلى هذه القوى كيف يرأس بعضها بعضاً، وكيف يخدم بعضها بعضاً، فإنك تجد العقل المستفاد، بل العقل القدسي رئيساً يخدمه الكل، وهو الغاية القصوى، ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة. والعقل الهيولاني[1] بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة، ثم العقل العملي يخدم جميع هذه، لأن العلاقة البدنية كما سيتضح لأجل تكميل العقل النظري وتزكيته والعقل العملي هو مدبر تلك العلاقة. ثم العقل العملي يخدمه الوهم. والوهم يخدمه قوتان. قوة قبله، وقوة بعده. فالقوة التي بعده هي

(١) العقل الهيولاني: وهو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات وإنما نسب إلى الهيولى، لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الأولى الخالية في حد ذاتها من الصور كلها.
راجع تعريفات الجرجاني.

القوة التي تخطط ما أداه، والقوة التي قبله هي جميع القوى الحيـوانية، ثم المتخيلة تخدمها قوتان مختلفتا المأخذ. فالقوة النزوعية تخدمها بالائتمار، لأنها تبعثها على التحريك. والقوة الخيالية تخدمهـا بقبول الـتركيب والتفصيل في صورها. ثم إن هذين رئيسان لطائفتين. أما القوة الخيالية فيخدمها فنطاسيا، وفنطاسيا تخـدمها الحـواس الخمس. وأما القـوة النزوعيـة فيخدمهـا الشهوة والغضب. والشهوة والغضب تخدمهما القوة المحركة المنبثة في العضل. وإلى ههنا تنتهي القوى الحيوانية، ثم القوى الحيوانيـة بالجملة تخـدمها النبـاتية، وأولها وأرأسها المولدة. ثم النامية تخدم المولدة، ثم الغاذية تخدمها جميعاً. ثم القوى الطبيعية الأربع تخدم هذه. فالهاضمة تخدمها من جهة، والماسكة من جهة، والجاذبة من جهة، والدافعة من جهة، وتخدم جميعها الكيفيات الأربع. لكن الحرارة تخدمها البرودة، ويخدم كليهما اليبوسة والـرطوبـة. وههنا آخـر درجات القوى.

فصل في الفرق بين ادراك الحس وادراك التخيل وادراك الوهم وادراك العقل

ويشبه أن يكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك. فإن كان المادي فهو أخذ صورة مجردة عن المادة فقط تجريداً ما. لأن أصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة. فإن الصورة المادية تعرض لها بسبب المادة أحوال وأمور[١] ليست هي لها بذاتها من جهة ما هي تلك الصورة. فتارة يكون النزع نزعاً للعلائق كلها، أو بعضها. وتارة يكون النزع نزعاً كاملاً بأن تجرد عن المادة، وعن اللواحق التي لها من جهة المادة. مثاله أن الصورة الانسـانية والمـاهية الانسانية طبيعة لا محالة يشترك فيها أشخاص النوع كلهم بالسـوية، وهي بحدها شيء واحـد. وقد عـرض لها أن وجـدت في هذا الشخص وذلـك الشخص فتكثرت وليس لها ذلك من جهة طبيعتهـا الانسانيـة. ولو كـانت طبيعة الانسانية يجب فيها التكثر لما كان يوجد إنسان[٢] محمولاً على واحـد

(١) سقط من (ب) لفظ (أمور).
(٢) في (ب) شخص بدلاً من (إنسان).

بالعدد. ولو كانت الانسانية موجودة لـزيد، لأجـل أنها إنسانيتـه لما كـانت لعمرو. فإذاً إحدى العوارض التي تعرض للصورة الانسانية من جهة المادة هو التكثر والانقسام. ويعرض لها أيضاً غير هذه العوارض، وهي أنها إذا كانت في مادة ما، حصلت بقدر من الكم والكيف والأين والوضع[1]. وجميع هذه أمور غريبة عن طباعها. وذلك لأنه لو كان لأجل الانسانية كونها على هذا الحد أو حد آخر من الكم والكيف والأين والوضع، لكان يجب أن يكون كل إنسان مشاركاً للآخر في تلك المعاني. ولو كان لأجل الإنسانية كونها على حد آخر وجهة أخرى من الكم والكيف والأين والوضع، لكان كل واحد من الناس يجب أن يشترك فيها. فإذاً الصورة الانسانية بذاتها غير مستوجبة أن يلحقها شيء من هذه اللواحق. فهذه اللواحق عارضـة لها من جهـة المادة ضرورة؛ لأن المادة التي تقارنها تكون قد لحقتها هذه اللواحق. فالحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق، ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة. وإذا زالت تلك النسبة، بطل ذلك الأخذ. وذلك لأنه لا ينزع الصورة عن المادة مجردة من جميع لواحقها. ولا يمكنه أن يستثبت تلك الصورة، وإن غـابت المادة فيكون كأنه لم ينزع الصورة عن المادة نزعاً محكماً، بل يحتاج إلى وجود المادة أيضاً في أن تكون تلك الصورة موجودة له. وأما الخيـال فإنـه يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة أشد وذلك بأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيه إلى وجود مادة؛ لأن المادة وإن غابت أو بطلت، فإن الصورة تكون ثابتة الوجـود في الخيال إلا أنها لا تكـون مجردة عن اللواحق المـادية فالحس لم يجردها عن المادة تجريداً تاماً، ولا جردها عن لواحق المادة. وأما الخيال فإنه قد جردها عن المادة تجريداً تاماً، ولكنه لم يجردها البتة عن لواحق المادة، لأن الصورة في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة، وعلى تقدير ما، وتكييف ما، ووضع ما، وليس يمكن في الخيال البتة أن يتخيل صورة هي

---

(١) الوضع: هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين، نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، ونسبة أجزائه إلى الأمور الخارجية عنه كالقيام والقعود، فإن كلا منها هيئة عارضة للشخص بسبب نسبة أعضائه بعضها إلى بعض، وإلى الأمور الخارجية عنه ـ راجع تعريفات الجرجاني.

بحال يمكن أن يشترك فيه جميع أشخاص ذلك النوع. فإن الانسان المتخيل يكون كواحد من الناس، ويجوز أن يكون اناس موجودين ومتخيلين ليسوا على نحو ما تخيل الخيال ذلك الإنسان. وأما الوهم[1] فإنه قد تعدى قليلاً عن هذه المرتبة في التجريد، لأنه ينال المعاني التي ليست هي في ذواتها بمادية، وإن عرض لها أن تكون في مادة، وذلك لأن الشكل واللون والوضع وما أشبه ذلك أمور لا يمكن أن تكون إلا لمواد جسمانية. وأما الخير والشر، والموافق والمخالف، وما أشبه ذلك فهي أمور في أنفسها غير مادية. وقد يعرض لها أن تكون في مادة، والدليل على أن هذه الأمور غير مادية أن هذه الأمور لو كانت بالذات مادية لما كان يعقل خير أو شر، أو موافق أو مخالف إلا عارضاً لجسم، ولكن قد يعقل ذلك. فبين أن هذه الأمور هي في أنفسها غير مادية، وقد عرض لها أن كانت مادية، والوهم إنما ينال ويدرك أمثال هذه الأمور. فإذا هي تدرك أموراً غير مادية، وتأخذها عن المادة. فهذا النزع أشد استقصاء وأقرب إلى البساطة من النزعين الأولين: إلا أنه مع ذلك لا يجرد هذه الصورة عن لواحق المادة، لأنه يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة، وبالقياس إليها ومتعلقة بصور محسوسة مكيفة بلواحق المادة، ولأنه يأخذها بمشاركة الخيال فيها، وأن القوى التي تكون الصور المستثبتة فيها إما صور موجودات ليست بمادية البتة لا يعرض لها أن تكون مادية، أو صور موجودات ليست بمادية، ولكن قد يعرض لها أن تكون مادية أو صور موجودات مادية، ولكن مبرأة عن علائق المادة من كل وجه. فبين أنها تدرك الصور بأن تأخذها أخذاً مجرداً عن المادة من كل وجه إما ما هو متجرد بذاته عن المادة فالأمر فيه ظاهر، وإما ما هو موجود للمادة إما لأن وجوده مادي، وإما عارض له ذلك،

(١) يطلق الوهم على كل خطأ في الإدراك، أو الحكم، أو الاستدلال شريطة أن يظن أنه خطأ طبيعي، وأنه وقوع المرء فيه ناشئ عن انخداعه بالظواهر.

والوهم بوجه خاص مقابل للهلوسة، وهو تمثل حسي كاذب ناشئ عن كيفية تأويل الإدراك لا عن معطيات الإحساس، كمن ينظر إلى الخشبة الطافية فوق الماء فيحسبها غريقاً أو إلى الحشرة الصغيرة الطائرة بالقرب من عينيه فيحسبها طيراً كبيراً.

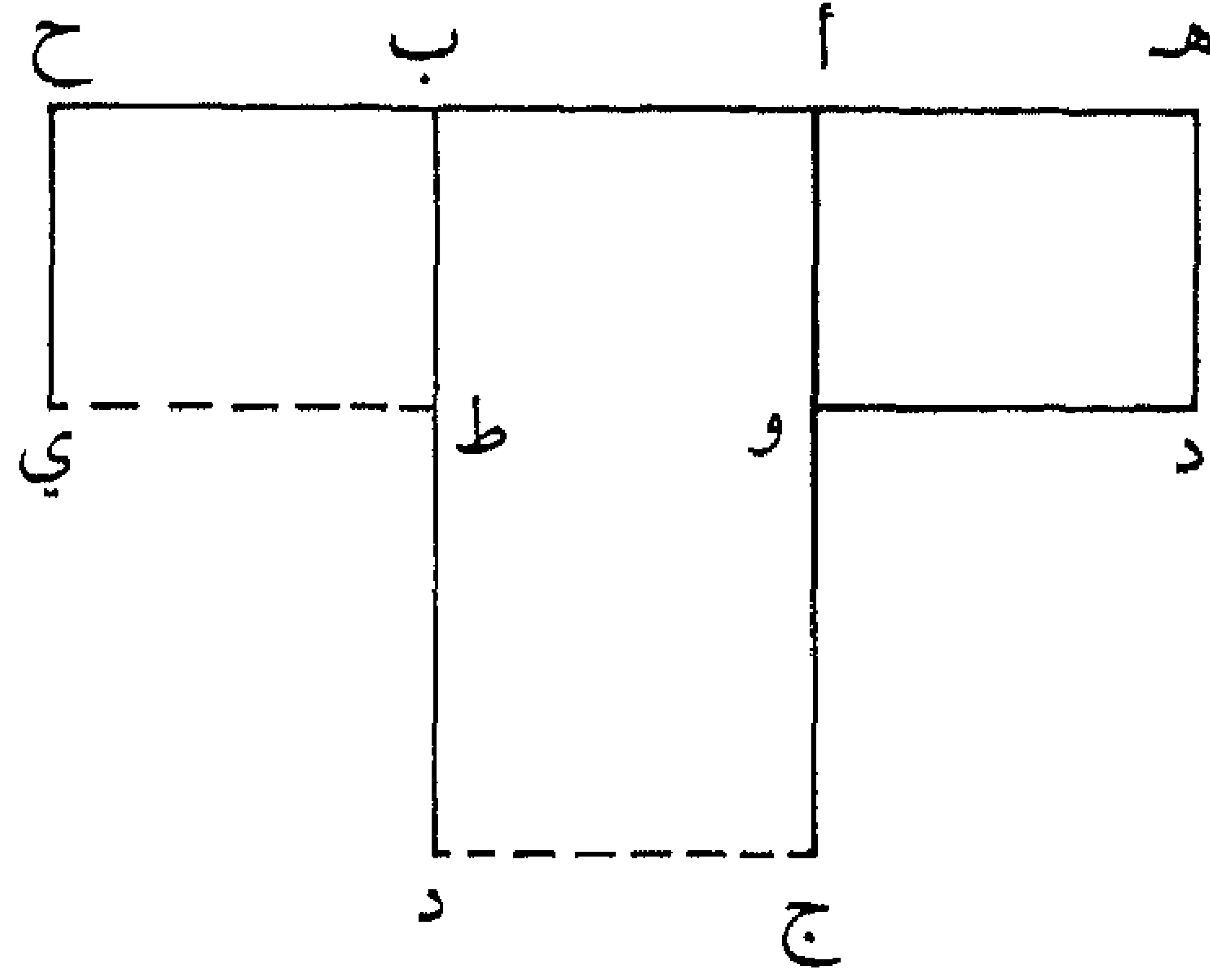
والوهميات: قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة كالحكم بأن ما وراء العالم فضاء لا يتناهى، والقياس المركب فيها يسمى سفسطة.

تنزعها عن المادة من كل وجه، وعن لواحق المادة معها في أخذها أخذاً مجرداً حتى يكون الانسان الذي يقال على كثيرين، فتأخذ الكثيرة طبيعة واحدة، وتفرزه عن كل كم وكيف وأين ووضع مادي، ثم تجرده عن ذلك بما يصلح أن يقال على الجميع، فبهذا يفترق إدراك الحاكم الحسي، وإدراك الحاكم الخيالي، وإدراك الحاكم الوهمي، وإدراك الحاكم العقلي. وإلى هذا المعنى أردنا أن نسوق الكلام في هذا الفصل.

فصل في انه لا شيء من المدرك للجزئي بمجرد ولا من المدرك للكلي بمادي

وكل إدراك جزئي فهو بآلة جسمانية. أما المدرك من الصور الجزئية كما تدرك الحواس الظاهرة، وهو المدرك على هيئة غير تامة التجريد والتفريق عن المادة، ولا مجردة أصلاً عن علائق المادة. فالأمر فيه واضح سهل(١). وذلك لأن هذه الصور إنما تدرك ما دامت المواد حاضرة موجودة. والجسم الحاضر الموجود إنما يكون حاضراً موجوداً عند جسم، وليس يكون حاضراً عندما ليس بجسم، فإنه لا نسبة له إلى قوة مجردة من جهة الحضور والغيبة. فإن الشيء الذي ليس في مكان لا يكون للشيء المكاني إليه نسبة في الحضور عنده(٢)، والغيبة عنده، بل الحضور لا يقع إلا على وضع وقرب وبعد للحاضر عند المحضور. وهذا لا يمكن إذا كان الحاضر جسماً إلا أن يكون المحضور جسماً أو في جسم. وأما المدرك للصور الجزئية على تجريد تام من المادة، وعدم تجريد البتة من العلائق كالخيال، فهو لا يتخيل إلا أن ترتسم الصورة الخيالية منه في جسم ارتساماً مشتركاً بينه وبين الجسم. ولنفرض الصورة المرتسمة في الخيال صورة زيد على شكله وتخطيطه، ووضع أعضائه بعضها عن بعض. فتقول: إن تلك الأجزاء والجهات من أعضائه يجب أن ترتسم في جسم، وتختلف جهات تلك الصورة في جهات ذلك الجسم وأجزاؤها في أجزائه، ولننقل صورة زيد إلى صورة مربع (أ ب جـ د) المحدود

(١) سقط من (ب) لفظ (سهل).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (البتة).



المقدار والجهة والكيفية واختلاف الزوايا بالعدد، وليكن متصلاً بزاويتي (أ ب) منه مربعان، كل واحد منها مثل الآخر. ولكل واحد جهة معينة، لكنهما متشابها الصور ويرتسم من الجملة صورة شكل جزئية واحدة بالعدد في الخيال. فنقول إن مربع (أ هـ د و) وقع غيرا بالعدد لمربع (ب ح ط ى). ووقع في الخيال منه بجانب اليمين، ومتميزاً عنه بالوضع في الخيال. فلا يخلو إما أن تكون لصورة المربعية، أو تكون لعارض خاص له في المربعية غير صورته، أو يكون للمادة التي هي تنطبع فيها، ولا يجوز أن يكون مغايرته له من جهة الصورة المربعية، وذلك أنا فرضناهما متشاكلين متشابهين متساويين. ولا يجوز أن يكون ذلك لعارض يخصه. أما أولاً، فلأنا لا نحتاج في تخيله يميناً إلى اعتبار إيقاع عارض فيه ليس في ذلك. وأما ثانياً فلأن ذلك العارض إما أن يكون شيئاً فيه نفسه لذاته، أو يكون شيئاً له بالقياس إلى ما هو شكله في الموجودات حتى يكون كأنه شكل منزوع عن موجود هو بهذه الحال، أو يكون شيئاً له بالقياس إلى القوة القابلة، أو يكون شيئاً له بالقياس إلى المادة الحاملة، ولا يجوز أن يكون شيئاً له في نفسه من العوارض التي تخصه، لأنه إما أن يكون لازماً أو زائلاً. ولا يجوز أن يكون لازماً له بالذات إلا وهو لازم لمشاركه في النوع[1]. فإن المربعين وضعا متساويين في النوع، فلا يكون لهذا

(١) النوع في اللغة: الصنف من كل شيء، تقول: ما أدري على أي نوع هو أي وجه.
والنوع في اصطلاح المناطقة: هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو كالإنسان لزيد، وعمرو، وبكر، وقيل إنه المعنى المشترك بين كثيرين متفقين بالحقيقة.
والنوع في علم الحياة: مجموع أفراد يتمثل فيهم نموذج مشترك، ويكون هذا النموذج محدداً، =

عارض لازم ليس بذلك. وأيضاً فإنه لا يجوز إن كان هو في قوة غير متجزئة أن يعرض له شيء دون الآخر الذي هو مثله، ومحلهما واحد غير متجز، وهو القوة القابلة. ولا يجوز أن يكون زائلاً، لأنه يجب إذا زال ذلك الأمر أن تتغير صورته في الخيال. والخيال إنما يتخيله هكذا لا بسبب شيء يقرنه به، بل يتخيله كذلك كيف كان. ولهذا لا يجوز أن يقال: إن فرض الفارض جعله بهذا الحال كما يجوز أن يقال في مثله المعقول منه. وذلك لأنه لا تبقى المسألة بحالها. فيقال: كيف أمكن الفارض أن يفرضه بهذا الحال. فتميز عن الثاني. وما الشيء الذي يعمله به حتى يفرض هذا هكذا، وذلك كذلك. وأما في الكلي فهناك حصل ذلك بأمر يقرنه به العقل، وهو حد التيامن مع حد القياس. وذلك الحد لأمر معقول كلي يصح. وأما لهذا الجزئي فليس يوجد له هذا الحد دون صاحبه إلا لأمر به يستحق زيادة هذا الحد دون صاحبه، ولا الخيال يفرضه هكذا بشرط يقرنه، بل يتخيله كذلك دفعة على أنه في نفسه كذلك لا يفرضه فيتخيل هذا يميناً وذاك يساراً إلا بسبب شرط يقترن بذلك أو بهذا. وحد التيامن والتياسر يلحق هناك المربع، وهو مربع لم يعرض له شيء آخر لحوق الكلي بالكلي. وأما ههنا فما لم يقع له أولاً وضع محدود جزئي، فلا يقع تحت الحد ليس الفرق ههنا يجعله بذلك الوضع في الخيال[1]. بل وقوع ذلك الوضع الخيالي يجعله بحيث يصدق عليه الفرض والخيال ليس عنده حد البتة، لأن الحد كلي، فكيف يلحق هو به الحد، فقد بطل أن يكون هذا التمييز بسبب عارض لازم في ذاته، أو مفروض، فنقول ولا يجوز أن يكون ذلك بالقياس إلى الشيء الموجود الذي هو خياله. وذلك لأنه كثيراً ما يتخيل ما ليس، ولا يكون نسبة البتة إلى ما ليس. وأيضاً فإن وقع لأحد المربعين نسبة إلى جسم، وللمربع الآخر نسبة أخرى، فليس يجوز

= وثابتاً، بحيث لا يمكن في المرحلة الحاضرة من التطور أن يتم بينه وبين نموذج نوع آخر تهجين دائم، أما النوع الواحد فإن تهجين أفراده منتج دائماً.

(١) الخيال: هو قوة تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة بحيث يشاهدها الحس المشترك كلما التفت إليها. فهو خزانة للحس المشترك ومحله مؤخر البطن الأول من الدماغ.

أن يقع، ومحلهما غير منقسم، فليس أحد المربعين الخياليين أولى بأن ينسب إلى أحد المربعين الموجودين دون الآخر، إلا أن يكون قد وقع هذا في نسبة للحامل إلى الجسم لا يقع الآخر فيها، فيكون إذاً محل ذلك غير محل هذا. وتكون القوة منقسمة، ولا تنقسم بذاتها، بل بانقسام ما هي فيه، فتكون جسمانية، والصورة مرتسمة في جسم. فإذاً ليس يصح أن يفترق المربعان في الخيال لافتراق المربعين الموجودين، وبالقياس إليهما. فبقي أن يكون ذلك إما بسبب افتراق الجزء من القوة القابلة، أو الجزء من الآلة التي بها تفعل القوة. وكيف كان فإن الحاصل يبقى أن الادراك بمادة جسمانية، أما القوة القابلة فلأنها لا تنقسم إلا بانقسام مادتها. وأما الآلة الجسمانية فهي التي إياها نعني. فقد اتضح أن الادراك الخيالي هو أيضاً بجسم. ومما يبين ذلك أنّا إنما نتخيل الصورة الخيالية كصورة الانسان مثلاً أكبر وأصغر. ولا محالة أنها ترتسم وهي أكبر وترتسم وهي أصغر في شيء لا في مثل ذلك الشيء بعينه، لأنها إن ارتسمت في مثل ذلك الشيء فالتفاوت في الصغر والكبر إما أن يكون بالقياس إلى المأخوذ عنه الصورة. وإما بالقياس إلى الآخذ. وإما بالقياس إلى الصورتين، وليس يجوز أن يكون بالقياس إلى المأخوذ عنه. فكثير من الصور الخيالية غير مأخوذ عن شيء البتة[1]، ولا يجوز أن يكون بسبب الصورتين في أنفسهما، فإنهما لما اتفقا في الحد والماهية، واختلفا في الصغر والكبر، فليس ذلك لنفسيهما، فإذاً ذلك بالقياس إلى الشيء القابل، لأن الصورة تارة ترتسم في جزء منه أكبر، وتارة في جزء منه أصغر. وأيضاً فإنه ليس يمكننا أن نتخيل السواد والبياض في شبح خيالي واحد معاً. ويمكننا ذلك في جزئين منه. ولو كان الجزآن لا يتميزان في الوضع، بل كان كلا الخياليين يرتسمان في شيء غير منقسم، لكان لا يفترق الأمر بين المتعذر[2] منها وبين الممكن. فإذاً الجزآن

(١) سقط من (ب) لفظ(البتة).

(٢) في (ب) المستحيل بدلاً من (المتعذر).

متميزان في الوضع. ولما علمت هذا في الخيال فقد علمت في الوهم الذي ما يدركه إنما يدركه متعلقاً بصور جزئية خيالية على ما أوضحنا قبل(١).

فصل في تفصيل الكلام على تجرد الجوهر الذي هو محل المعقولات

ثم نقول: إن الجوهر الذي هو محل المعقولات ليس بجسم ولا قائم بجسم على أنه قوة فيه، أو صورة له بوجه. فانه إن كان محل المعقولات جسماً أو مقداراً من المقادير، فإما أن يكون محل الصور فيه طرفاً منه لا ينقسم، أو يكون إنما يحل منه شيئاً منقسماً. ولنمتحن أولاً هل يمكن طرفا غير منقسم. فأقول: إن هذا محال. وذلك أن النقطة(٢) هي نهاية ما لا تميز لها في الوضع عن الخط والمقدار الذي هو منته إليها حتى ينتقش فيها شيء من غير أن يكون ذلك النقش في جزء من ذلك الخط. بل كما أن النقطة لا تنفرد بذاتها، وإنما هي طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار كذلك. إنما يجوز أن يقال بوجه ما: أنه يحل فيها شيء إذا كان ذلك الشيء حالاً في المقدار الذي هو طرفه، فيتقدر بها بالعرض. فكما يتقدر بها بالعرض، كذلك يتناهى بالعرض مع النقطة، ولو كانت النقطة منفردة تقبل شيئاً من الأشياء لكان يتميز لها ذات، فكانت النقطة حينئذ ذات جهتين، جهة منها تلي الخط الذي تميزت عنه. وجهة منها مخالفة لها مقابلة، فتكون حينئذ منفصلة عن الخط، وللخط نهاية غيرها يلاقيها، فتكون تلك النقطة نهاية الخط، لا هذه. والكلام فيها

---

(١) في (ب) على ما بينا قبل ذلك

(٢) النقطة ثلاثة أقسام: مادية، ورياضية، وميتافيزيقية. أما النقطة المادية، فهي أصغر شيء، يمكن أن يشار إليه بالاشارة الحسية، وأما النقطة الرياضية: فهي معنى هندسي أولي لا يمكن تعريفه الا بنسبته الى غيره كقولنا: ان النقطة: ذات غير منقسمة، ولها وضع، وهي نهاية الخط.

راجع ابن سينا ـ رسالة الحدود

وأما النقطة الميتافيزيقية: فهي الموناد، أو الذرة.

وفي هذه النقطة واحد. ويؤدي هذا إلى أن تكون النقط متشافعة في الخط، إما متناهية، وإما غير متناهية. وهذا أمر قد بان لنا في مواضع أخرى استحالته. فقد بان أن النقط لا تتركب بتشافعها. وبان أيضاً أن النقطة لا يتم لها وضع خاص، ونشير إلى طرف منها، فنقول: إن النقطتين حينئذ اللتين يطيفان بنقطة واحدة من جنبتيها إما أن تكون النقطة المتوسطة تحجز بينهما فلا يتماسان، فيلزم حينئذ في البديهة العقلية الأولية أن يكون كل واحد منهما يختص بشيء من الوسطى تماسه، فتنقسم حينئذ الواسطة. وهذا محال. وإما أن تكون الوسطى لا تحجز المكتنفتين عن التماس، فحينئذ تكون الصورة المعقولة حالة في جميع النقط. وجميع النقط كنقطة واحدة. وقد وضعنا هذه النقطة الواحدة منفصلة عن الخط. فللخط من جهة ما ينفصل عنها طرف غيرها به ينفصل عنها. فتلك النقطة تكون مباينة لهذه في الوضع. وقد وضعت النقط كلها مشتركة في الوضع. هذا خلف. فقد بطل أن يكون محل المعقولات من الجسم شيئاً غير منقسم، فبقي أن يكون محلها من الجسم إن كان محلها جسماً شيئاً منقسماً، فلنفرض صورة معقولة في شيء منقسم. فإذا فرضناها في الشيء المنقسم انقساماً ما، عرض للصورة أن تنقسم، فحينئذ لا يخلو إما أن يكون الجزآن متشابهين أو غير متشابهين. فان كانا متشابهين فكيف يجتمع منهما ما ليس إياهما. اللهم إلا أن يكون ذلك الشيء شيئاً يحصل فيهما من جهة الزيادة في المقدار، أو الزيادة في العدد، لا من جهة الصورة، فيكون حينئذ للصورة المعقولة شكل ما أو عدد ما، وليس صورة معقولة بمشكلة، وتصير حينئذ الصورة خيالية لا عقلية، وأظهر من ذلك أنه ليس يمكن أن يقال: إن كل واحد من الجزأين هو بعينه الكل في المعنى، لأن الثاني إن كان غير داخل في معنى الكل، فيجب أن نضع في الإبتداء معنى الكل لهذا الواحد، لا لكليهما، وإن كان داخلاً في معناه فمن البين[1] الواضح أن الواحد منهما وحده ليس يدل عليه على التمام. وإن كانا غير متشابهين، فلننظر كيف يمكن أن يكون للصورة المعقولة[2] أجزاء غير متشابهة، فانه ليس يمكن

(١) ليس في (أ) لفظ (البين)
(٢) ليس في (ب) لفظ (المعقولة)

أن تكون الأجزاء الغير المتشابهة إلا أجزاء الحد التي هي الأجناس والفصول. ويلزم من هذا محالات منها أن كل جزء من الجسم يقبل القسمة أيضاً في القوة قبولاً غير متناه، فيجب أن تكون الأجناس والفصول[1] بالقوة غير متناهية. وقد صح أن الأجناس والفصول الذاتية للشيء الواحد ليست في القوة غير متناهية، ولأنه ليس يمكن أن يكون توهم القسمة يفيد الجنس والفصل تمييزاً بينهما. بل ما لا يشك فيه أنه إذا كان هناك جنس وفصل يستحقان تمييزاً في المحل أن ذلك التمييز لا يتوقف على توهم القسمة. فيجب أن تكون الأجناس والفصول بالفعل أيضاً غير متناهية. وقد صح أن الأجناس والفصول، وأجزاء الحد للشيء الواحد متناهية من كل وجه، ولو كانت غير متناهية بالفعل لما كان يجوز أن يجمع في الجسم اجتماعاً على هذه الصورة. فان ذلك يوجب أن يكون الجسم الواحد انفصل بأجزاء غير متناهية. وأيضاً لتكن القسمة وقعت من جهة، فأفرزت من جانب جنساً ومن جانب فصلاً. فلو غيرنا القسمة، لكان يقع منها في جانب نصف جنس ونصف فصل، أو كان ينقلب الجنس إلى مكان الفصل، والفصل إلى مكان الجنس، فكان فرضنا الوهمي يدور مقام الجنس والفصل فيه، وكان يغير كل واحد منهما إلى جهة ما بحسب إرادة من بدن خارج، على أن ذلك أيضاً لا يغني. فانه يمكننا أن نوقع قسماً في قسم. وأيضاً ليس كل معقول يمكن أن يقسم إلى معقولات أبسط منه. فان ههنا معقولات هي أبسط المعقولات، ومباد للتركيب في سائر المعقولات، وليس لها أجناس ولا فصول، ولا هي منقسمة في الكم، ولا هي منقسمة في المعنى. فاذاً ليس يمكن أن تكون الأجزاء المتوهمة فيه غير متشابهة كل واحد منها هو في المعنى غير الكل. وإنما يحصل الكل بالاجتماع. فاذا كان ليس يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة، ولا أن تحل طرفاً من المقادير غير

---

(١) للفصل عند المنطقيين معنيان أحدهما ما يتميز به شيء عن شيء ذاتياً كان أو عرضياً، لازماً أو مفارقا، شخصياً أو كلياً وهو مرادف للفرق.
وثانيهما: ما يتميز به الشيء في ذاته، وهو الجزء الداخل في الماهية كالناطق مثلاً فهو داخل في ماهية الانسان ومقوم لها ويسمى بالفصل المقوم، وهذا المعنى الثاني هو الذي أشار إليه ابن سينا.

منقسم، ولا بد لها من قابل فينا. فبين أن محل المعقولات جوهر ليس بجسم ولا أيضاً قوة في جسم فيلحقه ما يلحق الجسم من الانقسام، ثم يتبعه سائر المحالات.

برهان آخر في المبحث المذكور

ولنا أن نبرهن على هذا ببرهان آخر، فنقول: إن القوة العقلية هي التي تجرد المعقولات عن الكم المحدود والأين والوضع، وسائر ما قيل. فيجب أن ننظر في ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع كيف هي مجردة عنه، هل ذلك التجرد بالقياس إلى الشيء المأخوذ منه، أو بالقياس إلى الشيء الآخذ. أعني أن هذه الذات المعقولة تتجرد عن الوضع في الوجود الخارجي، أو في الوجود المتصور في الجوهر العاقل ومحال أن تكون كذلك في الوجود الخارجي، فبقي أن تكون إنما هي مفارقة للوضع والأين عند وجودها في العقل. فإذاً إذا وجدت في العقل، لم تكن ذات وضع، وبحيث تقع إليها إشارة تجزى، أو انقسام، أو شيء مما أشبه هذا المعنى، فلا يمكن أن تكون في جسم، وأيضاً إذا انطبعت الصورة الأحدية الغير المنقسمة التي هي لأشياء غير منقسمة في المعنى في مادة منقسمة ذات جهات، فلا يخلو إما أن يكون ولا شيء من أجزائها (أجزاء المادة) التي تفرض فيها بحسب جهاتها نسبة إلى الشيء المعقول الواحد الذات الغير المنقسم المتجرد عن المادة، أو يكون ذلك لكل واحد من أجزائها التي تفرض، أو يكون لبعضها دون بعض. فان لم يكن ولا لشيء منها نسبة، فليس ولا لكلها لا محالة نسبة. وإن كان لبعضها نسبة إليه دون بعض، فالبعض الذي لا نسبة له إليه ليس هو من معناه في شيء. وإن كان لكل جزء يفرض نسبة ما. فاما أن يكون لكل جزء يفرض نسبة إلى الذات بأسرها، أو إلى جزء من الذات. فان كان لكل جزء يفرض نسبة إلى الذات بأسرها،[1]، فليست الأجزاء إذاً أجزاء معنى المعقول، بل كل واحد منها معقول في نفسه[2] مفرد، بل المعقول كما هو، فيكون معقولاً مرات لا نهاية

---

(١) سقط من (ب) لفظ (بأسرها)

(٢) في (ب) بزيادة جملة (وليس معقولاً في غيره)

لها بالفعل في آن واحد. وإن كان كل جزء له نسبة غير الأخرى إلى الذات، فيلزم أن الذات منقسمة في العقل، وقد وضعناها غير منقسمة. هذا خلف. وإن كان نسبة كل واحد إلى شيء من الذات غير ما إليه نسبة الآخر، فانقسام الذات أظهر إلا أنه لا يعقل. ومن هذا يتبين أن الصور المنطبعة في المادة لا تكون إلا أشباحاً لأمور جزئية منقسمة، ولكل جزء منها نسبة بالفعل، أو بالقوة إلى جزء منها. وأيضاً فان الشيء المتكثر أيضاً في أجزاء الحد له من جهة التمام وحدة، وهي مما لا ينقسم، فتلك الوحدة[1] بما هي وحدة كيف ترتسم في المنقسم، وإلا فيعرض أيضاً ما قلنا في غير المتكثر أجزاء حده. وأيضاً فانه قد يصح لنا أن المعقولات المفروضة التي من شأن القوة الناطقة أن تعقل بالفعل واحداً واحداً منها غير متناهية بالقوة ليس واحداً أولى من الآخر. وقد صح لنا أن الشيء الذي يقوى على أمور غير متناهية بالقوة لا يجوز أن يكون محله جسماً، ولا قوة في جسم قد برهن على هذا في السماع الطبيعي، فلا يجوز إذاً أن تكون الذات القابلة للمعقولات قائمة في جسم البتة ولا عقلها بكائن في جسم ولا بجسم.

فصل في إن تعقل القوة العقلية ليس بالآلة الجسدية.

ونقول: إن القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها الخاص إنما يتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية لكان يجب أن لا تعقل ذاتها، وأن لا تعقل الآلة، ولا أن تعقل أنها عقلت، فانه ليس بينها وبين ذاتها آلة، وليس بينها وبين آلتها، ولا بينها وبين أنها عقلت آلة، لكنها تعقل ذاتها وآلتها التي تدعى آلتها، وأنها عقلت، فاذاً إنما تعقل بذاتها، لا بالآلة. وأيضاً لا يخلو إما أن يكون تعقلها آلتها بوجود ذات صورة آلتها، إما تلك،

(١) الوحدة ضد الكثرة، لأنها كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم. وتطلق الوحدة على كل ما يطلق عليه الواحد، لأنها صفة له. تقول وحدة الانا، ووحدة الدين، ووحدة العواطف، ووحدة العالم قال «لاشيه»: إن قانون العلل الفاعلة، هو الأساس الوحيد الذي نستطيع أن نبني عليه وحدة العالم، وهذه الوحدة هي الشرط النهائي الأعلى لا مكان الفكر.

وإما أخرى مخالفة لها، وهي صورتها أيضاً فيها وفي آلتها، أو لوجود صورة أخرى غير صورة آلتها تلك فيها، في آلتها. فان كان لوجود صورة آلتها، فصورة آلتها في آلتها، وفيها بالشركة دائماً، فيجب أن تعقل آلتها دائماً التي كانت تعقل لوصول الصورة إليها. وإن كان لوجود صورة غير تلك الصورة فان المغايرة بين أشياء مشتركة في حد واحد إما لاختلاف المواد، وإما لاختلاف ما بين الكلى والجزئي والمجرد[1] عن المادة والموجود في المادة. وليس ههنا اختلاف مواد. فان المادة واحدة. وليس ههنا اختلاف التجريد والوجود في المادة، فان كليهما في المادة، وليس ههنا اختلاف بالخصوص والعموم، لأن أحدهما إنما يستفيد الجزئية بسبب المادة الجزئية واللواحق التي تلحقها من جهة المادة التي فيها. وهذا المعنى لا يختص بأحدهما دون الآخر، ولا يجوز أن يكون لوجود صورة أخرى[2] معقولة غير صورة آلتها. فان هذا أشد استحالة، لأن الصورة المعقولة إذا حلت الجوهر القابل، جعلته عاقلاً لما تلك الصورة صورته، أو لما تلك الصورة مضافة إليه. فتكون صورة المضاف داخلة في هذه الصورة. وهذه الصورة المعقولة ليست صورة هذه الآلة، ولا أيضاً صورة شيء مضاف إليها بالذات؛ لأن ذات هذه الآلة جوهر. ونحن إنما نأخذ ونعتبر صورة ذاته. والجوهر في ذاته غير مضاف إليه. فهذا برهان عظيم على أنه لا يجوز أن يدرك المدرك لآلة هي آلته في الإدراك. ولهذا كان الحس إنما يحس شيئاً خارجاً، ولا يحس ذاته ولا آلته، ولا إحساسه. وكذلك الخيال لا يتخيل ذاته ولا فعله ولا آلته. بل إن تخيل آلته تخيلها لا على نحو يخصها بأنه لا محالة لها دون غيرها، إلا أن يكون الحس أورد عليه صورة آلته لو أمكن، فيكون حينئذ إنما يحكي خيالاً مأخوذاً من الحس، غير مضاف عنده إلى شيء، حتى لو لم يكن هو آلته، كذلك لم يتخيله.

(١) في (ب) بزيادة لفظ (كل)
(٢) سقط من (أ) لفظ (أخرى)

برهان آخر في هذا البحث

وأيضاً مما يشهد لنا بهذا ويقنع فيه أن القوى الدراكة بانطباع الصور في الآلات يعرض لها من إدامة العمل أن تكل[1]، لأجل أن الآلات تكلها إدامة الحركة، وتفسد مزاجها الذي هو جوهرها وطبيعتها. والأمور القوية الشاقة الادراك توهنها، وربما أفسدتها، وحتى لا تدرك بعدها إلا ضعف منها، لانغماسها في الانفعال عن الشاق كما في الحس. فان المحسوسات الشاقة المتكررة تضعفه، وربما أفسدته كالضوء للبصر، والرعد الشديد للسمع. وعند إدراك القوي لا يقوى على إدراك الضعيف. فان المبصر ضوءاً عظيماً لا يبصر معه ولا عقيبه نوراً ضعيفاً. والسامع صوتاً عظيماً لا يسمع معه ولا عقيبه صوتاً ضعيفاً. ومن ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بالضعيفة. والأمر في القوة العقلية بالعكس. فان إدامتها للتعقل، وتصورها للأمور الأقوى يكسبها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو أضعف منها. فان عرض لها في بعض الأوقات ملال وكلال، فذلك لاستعانة العقل بالخيال المستعمل للآلة التي تكل هي، فلا تخدم العقل. ولو كان لغير هذا، لكان يقع دائماً، وفي أكثر الأحوال الأمر بالضد.

برهان ثالث

وأيضاً فان البدن تأخذ أجزاؤه تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف، وذلك دون الأربعين، أو عند الأربعين. وهذه القوة إنما تقوى بعد ذلك في أكثر الأمر. ولو كانت من القوى البدنية، لكان يجب دائماً في كل حال أن تضعف حينئذ، لكن ليس يجب ذلك إلا في أحوال وموافاة عوائق دون جميع الأحوال، فليست إذاً من القوى البدنية.

(١) كَلَّ الرجل يكل بالكسر (كلالة) قال ابن الأعرابي الكلالة بنو العم الأباعد، وكل الرجل والبعير من المشي يكل (كلالاً) وكل السيف والرمح والطرف، واللسان يكل بالكسر كلالاً وسيف كليل الحد، ورجل كليل اللسان، وكليل الطرف، والكل العيال والثقل، قال الله تعالى: ﴿وهو كل مولاه﴾ (سورة النحل، آية ٧٦) والكل أيضاً اليتيم. والكل أيضاً: الذي لا ولد له. والكلة: الستر الرقيق، والاكليل: شبه عصابة تزين بالجوهر، ويسمى التاج اكليلاً.

سؤال وشرح شاق للإجابة عنه

وأما الذي يتوهم من أن النفس تنسى معقولاتها، ولا تفعل فعلها مع مرض البدن عند الشيخوخة أن ذلك لها بسبب أن فعلها لا يتم إلا بالبدن، فظن غير ضروري ولا حق، وذلك أنه بعد ما صح لنا أن النفس تعقل بذاتها يجب أن نطلب العلة في هذا العارض المشك. فان كان يمكن أن يجتمع للنفس فعلاً بذاتها، وانها أيضاً تترك فعلها مع مرض البدن، ولا تفعل من غير تناقض، فليس لهذا الاعتراض اعتبار. فنقول: إن النفس لها فعل بالقياس إلى البدن، وهو السياسة،[1] وفعل بالقياس إلى ذاتها وإلى مبادئها، وهو التعقل. وهما متعاندان متمانعان. فانها إذا اشتغلت بأحدهما، انصرفت عن الآخر، ويصعب عليها الجمع بين الأمرين. وشواغلها من جهة البدن الاحساس، والتخييل، والشهوة، والغضب، والخوف، والغم، والوجع. وأنت تعلم هذا بأنك إذا أخذت تفكر في المعقول، تعطل عليك كل شيء من هذه إلا أن تغلب وتقسر النفس بالرجوع إلى جهتها. وأنت تعلم أن الحس يمنع النفس عن التعقل. فان النفس إذا أكبت على المحسوس، شغلت عن المعقول من غير أن يكون أصاب آلة العقل أو ذاتها آفة بوجه، وتعلم أن السبب في ذلك هو اشتغال النفس بفعل دون فعل. فلهذا السبب ما يتعطل أفعال العقل عند المرض. ولو كانت الصورة المعقولة قد بطلت وفسدت لأجل الآلة، لكان رجوع الآلة إلى حالها يحوج إلى اكتساب من الرأس، وليس الأمر كذلك، فانه قد تعود النفس عاقلة لجميع ما عقلته بحاله، فقد كان إذا ما

---

(١) السياسة مصدر ساس، وهي تنظيم أمور الدولة، وتدبير شؤونها وقد تكون شرعية أو تكون مدنية.

فإذا كانت شرعية كانت أحكامها مستمدة من الدين، واذا كانت مدنية كانت قسماً من الحكمة العملية، وهي الحكمة السياسية، أو علم السياسة. وموضوع علم السياسة عند قدماء الفلاسفة هو البحث في أنواع الدول والحكومات، وعلاقتها بعضها ببعض، والكلام على المراتب المدنية واحكامها، والاجتماعات الانسانية الفاضلة والرديئة ووجوه استبقاء كل منها، وعلة زواله وكيفية رعاية مصالح الخلق وعمارة المدن وغيرها، وكتاب السياسة لارسطو وكتاب (ليفياتان) لهوبر، وكتاب روح القوانين (لمونتسكيو) وغيرها تعد مشتملة على بعض عناصر هذا العلم.

كسبته موجوداً معها بنوع ما، إلا أنها كانت مشغولة عنه. وليس اختلاف جهتي فعل النفس فقط يوجب في أفعالها التمانع، بل تكثر أفعال جهة واحدة قد يوجب هذا بعينه، فان الخوف يشغل عن الجوع، والشهوة تصد عن الغضب، والغضب يصرف عن الخوف. والسبب في جميع ذلك واحد، وهو انصراف النفس بالكلية إلى أمر واحد. فاذا ليس يجب إذا لم يفعل شيء فعله عند اشتغاله بشيء أن لا يكون فاعلاً فعله إلا عند وجود ذلك الشيء. ولنا أن نتوسع في بيان هذا الباب، إلا أن بلوغ الكفاية يسبب الانسياق إلى تكلف ما لا يحتاج إليه، فقد ظهر من أصولنا التي قررناها[1] أن النفس ليست منطبعة في البدن، ولا قائمة به، فيجب أن يكون سبيل اختصاصها به سبيل[2] مقتضى هيئة فيها جزئية جاذبة إلى الاشتغال بسياسة هذا البدن الجزئي على سبيل عناية ذاتية مختصة به.

فصل في إعانة القوى الحيوانية للنفس الناطقة

ثم نقول: إن القوى الحيوانية تعين النفس الناطقة في أشياء منها أن الحس يورد عليها الجزئيات، فيحدث لها من الجزئيات أمور أربعة:

أحدها: انتزاع النفس الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة، وعن علائق المادة ولواحقها، ومراعاة المشترك فيه والمتباين به، والذاتي وجوده، والعرضي[3] وجوده، فيحدث للنفس من ذلك مبادئ التصور وذلك بمعاونة إستعمالها للخيال والوهم.

والثاني: إيقاع النفس مناسبات بين هذه الكليات المفردة على مثل سلب

(١) في (ب) ذكرناها بدلاً من (قررناها)
(٢) سقط من (ب) لفظ (سبيل)
(٣) والعرضي: هو المنسوب الى العرض، وهو ضد الجوهري والذاتي، والضروري.

وإيجاب. فما كان التأليف فيها بسلب أو إيجاب بينا بنفسه، أخذته. وما كان ليس كذلك، تركته إلى مصادفة الواسطة[1].

والثالث: تحصيل المقدمات التجربية، وهو أن يوجد بالحس محمولاً لازم الحكم لموضوع الايجاب أو السلب، أو منافياً له، أو تالياً موجب الاتصال، أو مسلوبه، أو موجب العناد أو مسلوبه، غير مناف له، وليس ذلك في بعض الأحايين دون بعض، ولا على المساواة، بل دائماً حتى تسكن النفس إلى أن يتبين أن من طبيعة هذا المحمول أن تكون فيه هذه النسبة إلى هذا الموضوع، والتالي أن يلزم هذا المقدم أو ينافيه لذاته، لا بالاتفاق، فيكون ذلك اعتقاداً حاصلاً من حس وقياس. أما الحس فلأجل مشاهدة ذلك. وأما القياس، فلأنه لو كان اتفاقياً لما وجد دائماً أو في أكثر الأمر. وهذا كالحكم منا أن السقمونيا مسهل للصفراء بطبيعته، لاحساسنا ذلك كثيراً، وبقياسنا أنه لو كان لا عن الطبع، بل عن الاتفاق، لوجد في بعض الأحايين.

والرابع: الأخبار التي يقع التصديق بها لشدة التواتر، فالنفس الانسانية تستعين بالبدن لتحصيل هذه المبادئ للتصور والتصديق، ثم إذا حصلتها، رجعت إلى ذاتها، فان عرض لها شيء من القوى التي دونها بأن يشتغل بها شغلتها عن فعلها، أو أضرت بفعلها إذا لم تشغلها، فلا تحتاج إليها بعد ذلك في خاص فعلها، إلا في أمور تحتاج النفس فيها خاصة إلى أن تعاود القوى الخيالية مرة أخرى لاقتناص مبدأ غير الذي حصل، أو معاونة باحضار خيال. وهذا يقع في الابتداء كثيراً، ولا يقع بعده إلا قليلاً. وأما إذا استكملت النفس وقويت، فانها تنفرد بأفاعيلها على الاطلاق، وتكون القوى الحسية

---

(١) الوساطة عمل الوسيط، وهي التوسط بين الشيئين أو الموجودين إذا كان هذان الشيئان أو الموجودان مستقلين في الواقع عن ذلك التوسط.
والوساطة: هي التوسط بين الشيء الذي تبدأ منه والشيء الذي تنتهي اليه، سواء كان هذا التوسط علة حدوث الشيء الثاني، أو شرطاً من شروط حدوثه.
والوساطة: هي الشيء الذي يتم به الانتقال من طرف الى آخر مثل توسط الزمان والمكان، بين الحرية والعالم، وتوسط الحواس بين العقل والطبيعة، وتوسط العقول السماوية بين الله وخلقه.

والخيالية، وسائر القوى البدنية صارفة لها عن فعلها. ومثال هذا أن الانسان قد يحتاج إلى ذاته، وآلات يتوصل بها إلى مقصد ما، فاذا وصل إليه ثم عرض من الأسباب ما يحمله على مفارقته، صار السبب الموصل بعينه عائقاً. ثم إن البراهين التي أقمناها على أن محل المعقولات، أعني النفس الناطقة ليس بجسم، ولا هي قوة في جسم، فقد كفتنا[1] مؤونة الإستشهاد على صحة قيام النفس بذاتها، مستغنية عن البدن، إلا أنا نستشهد لذلك أيضاً من فعلها[2].

فصل في إثبات حدوث النفس[3]

ونقول: إن الأنفس الإنسانية متفقة في النوع والمعنى، فان وجدت قبل البدن، فاما أن تكون متكثرة الذوات، أو تكون ذاتاً واحدة. ومحال أن تكون ذوات متكثرة، وأن تكون ذاتاً واحدة على ما يتبين، فمحال أن تكون قد وجدت قبل البدن، فنبدأ ببيان استحالة تكثرها بالعدد، فنقول: إن مغايرة الأنفس قبل الأبدان بعضها لبعض إما أن يكون من جهة الماهية والصورة، وإما أن يكون من جهة النسبة إلى العنصر والمادة متكثرة بالأمكنة التي تشتمل كل مادة[4] على جهة منها، والأزمنة التي تختص كل نفس بواحد منها في حدوثها في مادتها، والعلل القاسمة لمادتها، وليست متغايرة بالماهية والصورة، لأن صورتها واحدة. فاذاً إنما تتغاير من جهة قابل الماهية، أو المنسوب إليه الماهية بالاختصاص. وهذا هو البدن. وأما قبل البدن فالنفس مجرد ماهية فقط، فليس يمكن أن تغاير نفس نفساً بالعدد والماهية لا تقبل اختلافاً ذاتياً. وهذا مطلق في كل شيء. فان الأشياء التي ذواتها معان فقط، فتكثر نوعياتها

---

(١) قوله: فقد كفتنا خبران من قوله: ثم إن البراهين التي الخ والفاء زائدة.

(٢) قوله من فعلها: يعنى الفعل الاستقلالي الذي بينه فيما تقدم وتزيد الكتب المبسوطة في ذلك قولها لو كانت.

(٣) قوله في إثبات حدوث النفس قيل هذا مما خالف فيه ارسطو شيخه افلاطون الالهي حيث حكم بقدم النفس. أقول وفي هذا الاستدلال الذي استدل به المشاؤون شيعة ارسطو على حدوث النفس مواضع انظار لا يساعدنا وقتنا الآن على تبيانها.

(٤) سقط من (ب) جملة (على جهة منها)

إنما هي بالحوامل والقوابل والمنفعلات(١) عنها، أو بنسبة ما إليها وإلى أزمنتها فقط. وإذا كانت مجردة أصلاً لم تفترق بما قلنا، فمحال أن يكون بينها مغايرة وتكاثر، فقد بطل أن تكون الأنفس قبل دخولها الأبدان متكثرة الذات بالعدد. فأقول: ولا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد، لأنه إذا حصل بدنان، حصل في البدنين نفسان. فاما أن يكونا قسمي تلك النفس الواحدة، فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عظم وحجم منقسماً بالقوة. وهذا ظاهر البطلان بالأصول(٢) المتقررة في الطبيعيات. واما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين. وهذا لا يحتاج أيضاً إلى كثير تكلف في إبطاله. فقد صح إذاً أن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح(٣) لاستعمالها إياه، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها، ويكون في هيئة جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن الذي استحق حدوثها من المبادئ الأولية نزاع طبيعي(٤) إلى الاشتغال به واستعماله، والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه يخصها به، ويصرفها عن كل الأجسام غيره بالطبع، إلا بواسطته، فلا بد أنها إذا وجدت متشخصة، فان مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ما تتعين به شخصاً. وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن، ومناسبة لصلوح أحدهما للآخر. وإن خفي علينا تلك الحال وتلك المناسبة، وتكون مبادئ الاستكمال متوقعة لها بوساطته، وتزيد فيه بالطبع، لا بوساطته. وأما بعد مفارقة البدن فان الأنفس قد وجد كل واحد منها ذاتاً منفردة باختلاف موادها التي كانت، وباختلاف أزمنة حدوثها، واختلاف هيئاتها التي بحسب أبدانها المختلفة بأحوالها.

(١) سقط من (ب) لفظ (والمنفعلات)
(٢) في (ب) القواعد بدلاً من (الأصول)
(٣) في (ب) المهيأ بدلاً من (الصالح)
(٤) قوله: نزاع اسم يكون من قوله: ويكون في هيئة جوهر النفس الحادثة الخ.

فصل في أن النفس[1] لا تموت بموت البدن[2] ولا تقبل الفساد.

ونقول: إنها لا تموت بموت البدن، ولا تقبل الفساد أصلاً. أما أنها لا تموت بموت البدن؛ فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر، فهو متعلق به نوعاً من التعلق. وكل متعلق بشيء نوعاً من التعلق فاما أن يكون تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود. وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود. وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله بالذات، لا بالزمان. فان كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ في الوجود. وذلك أمر ذاتي له لا عارض، فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه. فليس لا النفس. ولا البدن بجوهر، لكنهما جوهران، وإن كان ذلك أمراً عرضياً لا ذاتياً، فاذا فسد أحدهما، بطل العارض الآخر من الإضافة، ولم تفسد الذات بفساده. وإن كان تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود، فالبدن علة للنفس في الوجود حينئذ. والعلل أربع: فإما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس، معطية لها الوجود. وإما أن يكون علة قابلية لها بسبب التركيب كالعناصر للأبدان، أو بسبيل البساطة كالنحاس للصنم، وإما أن يكون علة صورية. وإما أن يكون علة كمالية، ومحال أن يكون علة فاعلية. فان الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً، وإنما يفعل بقواه. ولو كان يفعل بذاته لا بقواه، لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل، ثم القوى الجسمانية كلها إما أعراض وإما صور مادية. ومحال أن تفسد الأعراض أو الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها، لا في مادة، ووجود جوهر مطلق، ومحال أيضاً أن يكون علة قابلية، فقد بينا وبرهنا أن النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه، فلا

---

(١) لعله يقصد بالنفس الروح. يقال: خرجت نفسه: أي روحه قال الشاعر:

نجا سالم والنفس منه بشدقه ولم ينج الا جفن سيف ومئزراً

والنفس: الجسد، والنفس: العين، اصابته نفس أي عين. والنافس: العائن. والنفس العند قال تعالى: ﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾ (المائدة آية ١١٦) أي تعلم ما عندي ولا أعلم ما عندك.

(٢) هذه القضية بديهية عند الحكماء وانما وضعوها موضع النظريات وطولوا الكلام عليها تنازلاً الى مراتب الطبقات النازلة من الناس ومكالمة معهم على حسب ما يطيقون كما هو سنة الأنبياء وإلا فأحق ما يعقد له الفصل هو أن يقول: فصل في أن النفس تكمل بموت البدن.

يكون إذاً البدن متصوراً بصورة النفس، لا بحسب البساطة، ولا على سبيل التركيب بأن يكون أجزاء من أجزاء البدن تتركب وتمتزج تركيباً ما، ومزاجاً ما، فتنطبع فيها النفس. ومحال أن يكون علة صورية للنفس، أو كمالية. فان الأولى أن يكون الأمر بالعكس: فاذاً ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية. نعم البدن والمزاج علة بالعرض للنفس. فانه إذا حدثت مادة بدن يصلح أن يكـون آلة النفس، ومملكـة لها، أحـدثت العلل المفارقـة النفس الجزئية، وحدث عنها ذلك، لأن احداثها بلا سبب مخصص احداث واحدة دون واحدة محال. ومع ذلك يمتنع وقوع الكثرة فيها بالعدد لما قد بيناه، ولأنه لا بد لكل كائن بعد ما لم يكن من أن تتقدمه مادة يكون فيها تهيؤ قبوله أو تهيؤ لنسبته إليه كما تبين في العلوم الأخرى، ولأنه لو كان يجوز أيضاً أن تكون النفس الجزئية تحدث، ولم يحدث لها آلة بها تستكمل وتفعل، لكانت معطلة الـوجـود، ولا شيء معـطل في الـطبيعـة. ولكن إذا حـدث التهيؤ للنسبـة والاستعداد للآلة، يلزم حينئذ أن يحدث من العلل المفارقة شيء هو النفس. وليس إذا وجب حدوث شيء مع حدوث شيء يجب أن يبطل مع بطلانه، إنما يكون ذلك إذا كانت ذات الشيء قائمة بذلك الشيء وفيه. وقد تحدث أمور عن أمور، وتبطل هذه الأمور، وتبقى تلك الأمور إذا كانت ذواتها غير قائمة فيها، وخصوصاً إذا كان مفيد الوجود لها شيئاً آخر غير الذي[1] إنما تهيأ إفادة وجودها مع وجوده. ومفيد وجود النفس شيء غير جسم كما بينا، ولا قوة في جسم، بل هو لا محالة جوهر آخر غير جسم. فاذا كان وجـوده من ذلك الشيء ومن البدن يحصل وقت استحقاقه للوجود فقط[2]، فليس له تعلق في نفس الوجود بالبدن، ولا البدن علة له إلا بالعرض. فلا يجوز إذاً أن يقال: إن التعلق بينهما على نحو يوجب أن يكون الجسم متقدماً تقدم العلية بالذات على النفس. وأما القسم الثالث مما كنا ذكرنا في الإبتداء، وهو أن يكون تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم في الوجود. فـاما أن يكـون التقدم مـع ذلك زمانياً، فيستحيل أن يتعلق وجوده به وقد تقدمه في الزمان. وأما أن يكون

(١) في (ب) غير الشيء الذي تهيأ بدلاً من (الذي إنما تهيأ إفادة)
(٢) سقط من (ب) لفظ (فقط)

التقدم في الذات لا في الزمان، لأنه في الزمان لا يفارقه. وهذا النحو من التقدم هو أن تكون الذات المتقدمة كلما توجد يلزم أن يستفاد عنها ذات المتأخر في الوجود، وحينئذ لا يوجد هذا المتقدم في الوجود إذا فرض المتأخر[1] قد عدم، لا أن فرض عدم المتأخر أوجب عدم المتقدم. ولكن لأن المتأخر لا يجوز أن يكون عدم إلا وقد عرض أولاً بالطبع للمتقدم ما أعدمه، فحينئذ عدم المتأخر، فليس فرض عدم المتأخر يوجب عدم المتقدم. ولكن فرض عدم المتقدم نفسه، لأنه إنما افترض المتأخر معدوماً بعد أن عرض للمتقدم أن عدم في نفسه. وإذا كان كذلك، فيجب أن يكون السبب المعدم يعرض في جوهر النفس، فيفسد معه البدن. وأن لا يكون البتة البدن يفسد بسبب يخصه، لكن فساد البدن يكون بسبب يخصه من تغير المزاج أو التراكيب، فباطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات، ثم يفسد البدن البتة بسبب في نفسه، فليس إذاً بينهما هذا التعلق[2]. وإذا كان الأمر على هذا، فقد بطل انحاء[3] التعلق كلها، وبقي أن لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن، بل تعلقه في الوجود بالمبادئ الأخر التي لا تستحيل ولا تبطل. وأما أنها لا تقبل الفساد أصلاً، فأقول: إن سبباً آخر لا يعدم النفس البتة، وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما، ففيه قوة أن يفسد، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى. ومحال أن يكون من جهة واحدة في شيء واحد قوة أن يفسد، وفعل أن يبقى، بل تهيؤه للفساد ليس لعلة أن يبقى. فان معنى القوة مغاير لمعنى الفعل. وإضافة هذه القوة مغايرة لاضافة هذا الفعل؛ لأن إضافة ذلك إلى الفساد، وإضافة هذا إلى البقاء فاذاً لأمرين مختلفين في الشيء يوجد هذان المعنيان[4]. فنقول:[5] إن الأشياء المركبة، والأشياء البسيطة التي هي قائمة في المركبة يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى وقوة أن يفسد. وأما في الأشياء

(١) في (ب) اذا فرض عدم المتأخر.
(٢) في (ب) إذاً ليس بينهما تعلق
(٣) في (ب) أوجه بدلاً من (انحاء)
(٤) في (ب) الأمران بدلاً من (المعنيان)
(٥) في (ب) وأيضاً بدلاً من (فنقول)

البسيطة المفارقة الذات، فلا يجوز أن يجتمع هذان الأمران. وأقول بوجه آخر مطلق أنه لا يجوز أن يجتمع في شيء أحدي الذات هذان المعنيان. وذلك لأن كل شيء يبقى وله قوة أن يفسد، فله قوة أيضاً أن يبقى، لأن بقاءه ليس بواجب ضروري. وإذا لم يكن واجباً كان ممكناً، والامكان(١) هو طبيعة القوة، فاذاً يكون له في جوهره قوة أن يبقى وفعل أن يبقى لا محالة ليس هو قوة أن يبقى منه. وهذا بين. فيكون إذاً فعل أن يبقى منه أمر يعرض للشيء الذي له قوة أن يبقى منه، فتلك القوة لا تكون لذات ما بالفعل، بل للشيء الذي يعرض لذاته أن يبقى بالفعل، لا أنه حقيقة ذاته، فيلزم من هذا أن تكون ذاته مركبة من شيء إذا وجد له، كان به ذاته موجوداً بالفعل، وهو الصورة في كل شيء، ومن شيء حصل له هذا الفعل، وفي طباعه قوته، وهو مادته. فان كانت النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم إلى مادة وصورة، فلم تقبل الفساد. وإن كانت مركبة فلنترك المركب ولننظر في الجوهر الذي هو مادته، ولنصرف القول إلى نفس مادته، ولنتكلم فيها ونقول: إن تلك المادة إما أن تنقسم هكذا دائماً ويثبت الكلام دائماً، وهذا محال. وإما أن لا يبطل الشيء الذي هو الجوهر والسنخ. وكلامنا في هذا الشيء الذي هو السنخ والأصل، لا في شيء مجتمع منه ومن شيء آخر. فبين أن كل شيء هو بسيط غير مركب، أو هو أصل مركب وسنخه، فهو غير مجتمع فيه فعل أن يبقى، وقوة أن يعدم بالقياس إلى ذاته، فان كانت فيه قوة أن يعدم فمحال أن يكون فيه

(١) الامكان في اللغة: مصدر أمكن امكاناً كما تقول اكرم اكراماً وهو أيضاً مصدر أمكن الشيء من ذاته، تقول: أمكن الأمر فلاناً ولفلان سهل عليه أو تيسر له فعله، وقدر عليه.
والامكان في الشيء عند المتقدمين هو اظهار ما في قوته الى الفعل، وذلك انك اذا تصورت طبيعة الواجب كان طرفاً وبازائه في الطرف الآخر طبيعة الممتنع وبينهما طبيعة الممكن والمسافة التي بين الواجب والممتنع إذا لحظت وسطها على الصحة، فهو أحق شيء وأولاه بطبيعة الممكن.

قال ابن سينا: والامكان إما أن يعنى به ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع وإما أن يعنى به ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود جميعاً

راجع الاشارات: ٣٤

ويطلق الامكان في اللغة الانجليزية على الأفعال والحوادث الممكنة كما تقول: بحث في جميع وجوه الامكان، ويطلق أيضاً في الفلسفة الحديثة على حرية فعل الشيء، وهذا المعنى قريب من معنى الوسع والطاقة. تقول ليس في وسعه أن يفعل كذا، أي لا يقدر عليه.

فعل أن يبقى. وإذا كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد، فليس فيه قوة أن يعدم. فبين إذاً أن جوهر النفس ليس فيه قوة أن يفسد. وأما الكائنات التي تفسد فان الفاسد منها هو المركب المجتمع، وقوة أن تفسد، وأن تبقى ليس في المعنى الذي به المركب واحد، بل في المادة التي هي بالقوة قابلة كلا الضدين، فليس إذاً في الفاسد المركب لا قوة أن يبقى، ولا قوة أن يفسد، فلم يجتمعا فيه. وأما المادة فاما أن تكون باقية لا بقوة تستعد بها للبقاء كما يظن قوم. وإما أن تكون باقية بقوة بها تبقى، وليس لها قوة أن تفسد، بل قوة أن تفسد لشيء آخر فيها يحدث. والبسائط التي في المادة فان قوة فسادها هو للمادة، لا في جوهرها. والبرهان الذي يوجب أن كل كائن فاسد من جهة تناهي قوتي البقاء والبطلان إنما يوجب فيما كونه من مادة وصورة. ويكون في المادة قوة أن تبقى فيه هذه الصورة وقوة أن تفسد هي فيه معاً. فقد بان إذاً أن النفس البتة لا تفسد. وإلى هذا سقنا كلامنا. وهذا ما أردناه.

فصل في بطلان القوة بالتناسخ[1]

وقد أوضحنا أن الأنفس إنما حدثت وتكثرت مع تهيؤ الأبدان، على أن تهيؤ الأبدان يوجب أن يقتضي وجود النفس لها من العلل المفارقة، وظهر من ذلك أن هذا لا يكون على سبيل الاتفاق والبخت، حتى يكون ليس وجود النفس الحادثة لاستحقاق هذا المزاج نفساً تديره حادثة. ولكن كان يوجد نفس، واتفق أن وجد معه بدن. فحينئذ لا يكون للتكثر علة ذاتية البتة، بل عرضية. وقد عرفنا أن العلل الذاتية هي أولاً، ثم العرضية. فاذا كان كذلك، فكل بدن يستحق مع حدوث مزاجه حدوث نفس له، وليس بدن

(١) النسخ: إزالة شيء بشيء يتعقبه، كنسخ الشمس الظل والشيب الشباب، فتارة تفهم منه الازالة، وتارة يفهم منه الاثبات، وتارة يفهم منه الأمران، ونسخ الكتاب إزالة الحكم بحكم يتعقبه قال تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ (سورة البقرة، آية ١٠٦) قيل معناه ما نزيل العمل بها أو نحذفها عن قلوب العباد، وقيل معناه، ما نوجده وننزله من قولهم: نسخت الكتاب. والاستنساخ التقدم بنسخ الشيء والترشح للنسخ وقد يعبر بالنسخ عن الاستنساخ قال تعالى: ﴿إنَّا كنا نستنسخ ما كُنتم تعملون﴾ (سورة الجاثية آية ٢٩)

يستحقه وبدن لا يستحقه، إذ أشخاص الأنواع لا تختلف في الأمور التي بها تتقوم. فاذا فرضنا نفساً تناسختها أبدان. وكل بدن فإنه لذاته يستحق نفساً تحدث له، وتتعلق به، فيكون البدن الواحد فيه نفسان معا. ثم العلاقة بين النفس والبدن ليس هي على سبيل الانطباع فيه كما قلنا، بل علاقة الاشتغال به حتى تشعر النفس بذلك البدن، وينفعل البدن عن تلك النفس. وكل حيوان فانه يستشعر نفسه نفساً واحدة هي المصرفة والمدبرة. فان كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها، ولا هي بنفسها، ولا تشتغل بالبدن، فليس لها علاقة مع البدن، لأن العلاقة لم تكن إلا بهذا النحو، فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه. وبهذا المقدار لمن أراد الاختصار كفاية بعد أن ذكرنا فيه كلاماً طويلاً.

فصل في وحدة النفس

ونقول: إن النفس ذات واحدة، ولها قوى كثيرة. ولو كان قوى النفس لا تجتمع عند ذات واحدة، بل يكون للحس مبدأ على حدة، وللغضب مبدأ على حدة. ولكل واحدة من الأخرى مبدأ على حدة، لكان الحس إذا ورد عليه شيء، فاما أن يرد ذلك المعنى على الغضب أو الشهوة، فتكون القوة التي بها تغضب بها بعينها تحس وتتخيل، فتكون القوة الواحدة تصدر عنها أفعال مختلفة الأجناس، أو يكون قد اجتمع الإحساس والغضب في قوة واحدة. فلا يكون إذا قد تفرقا في قوتين، لا مجمع لهما، بل لما كانت هذه تشغل بعضها بعضاً، ويرد تأثير بعضها على بعض فاما أن يكون كل واحد منها من شأنه أن يستحيل باستحالة الآخر، أو يكون شيء واحد هو يجمع هذه القوى، وكلها تؤدي إليه، فتقبل عن كلها ما يورده. والقسم الأول محال؛ لأن كل قوة فعلها خاص بالشيء الذي قيل إنه قوة له، وليس يصلح كل قوة لكل فعل. فقوة الغضب بما هي قوة الغضب لا تحس. وقوة الحس بما هي قوة الحس لا تغضب. فبقي القسم الثاني وهو أنها كلها تؤدي إلى مبدأ واحد. فان قال قائل: إن قوة الغضب ليس تنفصل عن الصورة المحسوسة،

لكن الحس إذا أحس بالمحسوس، لزمه انفعال قوة الغضب بالغضب، وإن لم يكن ينفصل بصورة المحسوس، فالجواب عن هذا أن ذا محال، وذاك أن قوة الغضب إذا انفعلت عن قوة الحس فاما أن ينفعل عنه، لأن تأثيراً وصل إليه منه. وذلك التأثير هو تأثير ذلك المحسوس فيكون انفعل عن ذلك المحسوس. وكلما انفعل عن المحسوس بما هو محسوس فهو حاس. وإما أن يكون ينفعل عنه لا من جهة ذلك المحسوس، فلا يكون الغضب من ذلك المحسوس وقد فرض من ذلك المحسوس. هذا خلف. وأيضاً فانا نقول: إنا لما أحسسنا بكذا غضبنا. ويكون هذا كلاماً حقاً، فيكون شيء واحد هو الذي أحس فغضب. وهذا الشيء الواحد إما أن يكون جسم الإنسان أو نفسه. فان كان جسم الإنسان فاما أن يكون جملة أعضائه، وإما أن يكون بعض أعضائه، ولا يصح أن يكون جملة أعضائه، فانه لا يدخل في هذه اليد والرجل، ولا يجوز أيضاً أن يكون عضوان من أعضائه هذا أحس وهذا غضب. فانه لا يكون حينئذ شيء واحد أحس فغضب، ولا أيضاً عضو واحد هو عند أصحاب هذا القول موضوع لأمرين جميعاً، فعسى أن الحق هو أن قولنا: أننا أحسسنا فغضبنا. معناه أن شيئاً منا أحس، وشيئاً منا غضب. لكن مراد القائل أنا أحسسنا فغضبنا ليس أن هذا منّا في شيئين، بل إن الشيء الذي أدى إليه الحس هذا المعنى عرض له إن غضب. فإما أن يكون هذا القول بهذا المعنى كاذباً، وإما أن يكون الحق هو أن الحاس والذي يغضب شيء واحد، لكن هذا القول بين الصدق. فاذا الذي يؤدي إليه الحس محسوسة هو الذي يغضب. وكونه بهذه المنزلة، وإن كان جسماً فليس له بما هو جسم، فهو إذاً له بما هو ذو قوة بها يصلح لاجتماع هذين الأمرين فيه. وهذه القوة ليست طبيعية، فهي إذاً نفس، فاذاً ليس موضوع اجتماع هذين الأمرين جملة جسمنا ولا عضوين منا، ولا عضواً واحداً بما هو طبيعي، فبقي أن يكون المجتمع نفساً بذاتها، أو جسماً من جهة ما هو ذو نفس بالحقيقة. فالمجتمع هو[1] النفس، ويكون ذلك النفس هو[2] المبدأ لهذه القوى كلها.

(١) سقط من (ب) لفظ (هو)
(٢) سقط من (ب) لفظ (هو)

ويجب أن يكون تعلقه بأي عضو يتولد فيه الحياة. فمحال أن يحيا عضو بلا تعلق قوة نفسانية به، وأن يكون أولى ما يتعلق بالبدن، لا هذا المبدأ، بل قوة تحدث بعده. وإذا كان كذلك فيجب أن يكون متعلق هذا المبدأ هو القلب لا محالة. وهذا الرأي مخالفة من الفيلسوف لرأي الإلهي (أفلاطون)[1]. وفيه موضع شك وهو أنا نجد القوى النباتية تكون في النبات ولا نفس حساسة ولا نفس ناطقة، ويكونان معاً في الحيوان ولا نفس ناطقة. فإذا كل واحد منها قوة أخرى غير متعلقة بالآخر. والذي يجب أن يعرف حتى ينحل به هذا الشك أن الأجسام العنصرية يمنعها صرفية التضاد عن قبول الحياة. وكلما أمعنت في هدم صرفية التضاد ورددته إلى التوسط الذي لا ضد له، جعلت تقرب إلى شبه بالأجسام السماوية فتستحق بذلك القدر لقبول قوة محيية من المبدأ المفارق المدبر، ثم إذا ازدادت قرباً من التوسط، ازدادت قبولاً للحياة حتى تبلغ الغاية التي لا يمكن أن يكون أقرب منها إلى التوسط، وأهدم للطرفين المتضادين فتقبل جوهراً مقارب الشبه من وجه ما للجوهر المفارق كما قبلته الجواهر السماوية واتصلت به، فيكون حينئذ ما كان يحدث فيه قبل وجوده يحدث فيه منه ومن هذا الجوهر. ومثال هذا في الطبيعيات أن تتوهم مكان الجوهر المفارق ناراً، بل شمساً، ومكان البدن جرماً يتأثر عن النار، وليكن كوماً ما، وليكن مكان النفس النباتية تسخينها إياه، ومكان النفس الحيوانية إنارتها له، ومكان النفس الانسانية اشتعالها فيه ناراً. فنقول: «إن ذلك الجسم المتأثر كالكوم إن كان ليس وضعه من ذلك المؤثر فيه وضعاً يقبل إضاءته وإنارته، ويشتعل شيء منه عنه، ولكنه يكون وضعاً يقبل تسخينه ولم يقبل غير ذلك. فان كان وضعه وضعاً يقبل تسخينه، ومع ذلك فهو مكشوف له، أو مستشف، أو على نسبة إليه[2] يستنير عنه

---

(١) افلاطون: ابن ارسطمن بن ارسطو قليس من اثينيه. وهو آخر المتقدمين الاوائل الاساطين. معروف بالتوحيد والحكمة. ولد في زمان اردشير بن دارا في سنة ست وعشرين من ملكه. كان حدثاً متعلماً تتلمذ لسقراط. ولما اغتيل سقراط قام مقامه وجلس على كرسيه. وكان يقول: «ان للعالم محدثاً مبدعاً ازلياً واجباً بذاته.»

راجع الملل والنحل ٢: ٢٩٩ - ٣١٦

(٢) سقط من (ب) لفظ (اليه)

استنارة قوية، فانه يسخن عنه، ويستضيء معاً، فيكون الضوء الواقع فيه منه هو مبدأ أيضاً مع ذلك المفارق لتسخينه. فان الشمس تسخن بالشعاع. ثم إن كان الاستعداد أشد، وهناك ما من شأنه أن يشتعل عن المؤثر الذي من شأنه أن يحرق بقوته[1]، أو شعاعه اشتعل فحدثت الشعلة جرماً شبيهاً بالمفارق من وجه، ثم تلك الشعلة أيضاً تكون مع المفارق علة للتنوير والتسخين معاً. ولو بقيت وحدها، لاستمر التنوير والتسخين. ومع هذا فقد كان يمكن أن يوجد التسخين وحده، أو التسخين والتنوير وحدهما. وليس المتأخر عنهما مبدأ يفيض عنه المتقدم. وكان إذا اجتمعت الجملة تصير حينئذ كل ما فرض متأخراً مبدأ أيضاً للمتقدم، وفايضاً عنه، والمتقدم فهكذا فليتصور في القوى النفسانية، وقد وضح لنا من ذلك أيضاً أن وجود النفس مع البدن وليس حدوثها عن جسم، بل عن جوهر هو صورة غير جسمية.

فصل في الاستدلال بأحوال النفس الناطقة عن وجود العقل الفعال وشرحه بوجه ما

فنقول: ان القوة النظرية في الإنسان أيضاً تخرج من القوة إلى الفعل بانارة جوهر هذا شأنه عليه، وذلك لأن الشيء لا يخرج من القوى إلى الفعل إلا بشيء يفيده الفعل، لا بذاته[2]، وهذا الفعل الذي يفيده إياه هو صورة معقولاته. فاذاً ههنا شيء يفيد النفس ويطبع فيها من جوهر صور المعقولات. فذات هذا الشيء لا محالة عنده صور المعقولات. وهذا الشيء إذا بذاته عقل. ولو كان بالقوة عقلاً لامتدّ الأمر إلى غيرُ نهاية. وهذا محال. أو وقف عند شيء هو بجوهره عقل، وكان هو السبب لكل ما هو بالقوة عقل في أن يصير بالفعل عقلاً، وكان يكفي وحده سبباً لاخراج العقول من القوة الى الفعل. وهذا الشيء يسمى بالقياس إلى العقول التي بالقوة، وتخرج منها إلى الفعل عقلاً فعالاً، كما يسمى العقل الهيولاني بالقياس إليه عقلاً منفعلاً، أو

(١) سقط من (ب) لفظ (بقوته)
(٢) سقط من (أ) لفظ (لا بذاته)

يسمى الخيال بالقياس إليه عقلاً منفعلاً آخر. ويسمى العقل الكائن فيما بينهما عقلاً مستفاداً(١). ونسبة هذا الشيء إلى أنفسنا التي هي بالقوى عقل وإلى المعقولات التي هي بالقوة معقولات نسبة الشمس إلى أبصارنا التي هي بالقوة رائية، وإلى الألوان التي هي بالقوة مرئية. فانها إذا اتصل بالمرئيات بالقوة منها ذلك الأثر، وهو الشعاع، عادت مرئيات بالفعل، وعاد البصر رائياً بالفعل، فكذلك هذا العقل الفعال يفيض منه قوة تسيح إلى الأشياء المتخيلة التي هي بالقوة معقولة لتجعلها معقولة بالفعل، وتجعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل، وكما أن الشمس بذاتها مبصرة وسبب لأن تجعل المبصر بالقوة مبصراً بالفعل، فكذلك هذا الجوهر هو بذاته معقول، وسبب لأن يجعل سائر المعقولات التي هي بالقوة معقولة بالفعل. لكن الشيء الذي هو بذاته معقول هو بذاته عقل. فان الشيء الذي هو بذاته معقول هو الصورة المجردة عن المادة، وخصوصاً إذا كانت مجردة بذاتها، لا بغيرها. وهذا الشيء هو العقل(٢) بالفعل أيضاً. فاذاً هذا الشيء معقول بذاته أبداً بالفعل، وعقل بالفعل.

---

(١) العقل المستفاد: «وهو أن تكون النظريات حاضرة عنده لا تغيب عنه»

(٢) قال الرازي: العقل: غريزة يلزمها العلم بالأمور الكلية والأمور البديهية، وقد أشار ديكارت الى هذا المعنى بقوله: إن القاعدة الأولى لطريقته هي ان لا يتلقى على الاطلاق شيئاً على انه حق، ما لم يتبين ببداهة العقل انه كذلك، فالعقل اذن بهذا المعنى مضاد للهوى، لأن الهوى يمنع المرء من الاصابة في الحكم.

(القسم الثالث)

في

الحكمة الآلهية

المقالة الأولى من آلهيات كتاب النجاة

نريد أن نحصر جوامع العلم الإلهي[1]، فنقول: إن كل واحد من علوم الطبيعيات، وعلوم الرياضيات فإنما يفحص عن حال بعض الموجودات. وكذلك سائر العلوم الجزئية، وليس لشيء منها النظر في أحوال الموجود المطلق ولواحقه ومباديه. فظاهر أن ههنا علماً بذاته ومباديه، ولأن الإله تعالى على ما اتفقت عليه الآراء كلها ليس مبدأ لموجود معلول دون وجود معلول آخر. بل هو مبدأ للوجود المعلول على الإطلاق، فلا محالة أن العلم الإلهي هو هذا العلم. فهذا العلم يبحث عن الموجود المطلق، وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدئ منه سائر العلوم، فيكون في هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية.

فصل في مساوقة الواحد للموجود باعتبار مّا وأنه بذلك يستحق لموضوعية هذا العلم.

ولما كان كل ما يصح عليه قولنا أنه موجود، فيصح أن يقال له واحد، حتى أن الكثرة[2] مع بعدها عن طباع الواحد قد يقال لها كثرة واحدة. فبين

---

(١) للعلم الإلهي في نظر «مولينا» Molina ثلاثة أقسام وهي: العلم بالممكنات، والعلم بالحوادث الفعلية، والعلم بالحوادث الشرطية وهذا العلم الأخير يبحث فيها يمكن أن يحدث من الأشياء عند تحقق بعض الشروط، ويسمى بالعلم الشرطي، أو العلم الأوسط.

(٢) مذهب الكثرة: هو القول أن موجودات العالم ليست مجرد أعراض أو ظواهر لحقيقة واحدة مطلقة، وإنما هي جواهر شخصية كثيرة مستقلة بعضها عن بعض ولكل منها صفات تخصه بخلاف مذهب الواحدية الذي يقرر أن جميع أشياء العالم ترجع إلى حقيقة واحدة، ولا يجوز التعدد.

أن لهذا العلم النظر في الواحد ولواحقه بما هو واحد. ولهذا العلم النظر في الكثرة أيضاً ولواحقها.

فصل في بيان الأعراض الذاتية والغريبة.

ولواحق الشيء من جهة ما هو هو ما ليس يحتاج الشيء في لحوقها له إلى أن تلحق شيئاً آخر قبله، أو إلى أن يصير شيئاً آخر، فتلحقه بعده. فإن الذكورة والأنوثة والمصير من موضع إلى موضع بالاختيار هو للحيوان بذاته. وأما التحيز، والتمكن، والحركة، والسكون، فذلك له لا بأنه حيوان، بل ذلك له بما هو جسم. وأما الحس، والتغذي، والنطق، فهي له بتوسط أنه حيوان، ونام، وإنسان، ومن هذه اللواحق التي تلحق الشيء من جهة ما هو هو ما هو أخص منه. ومنها ما ليس أخص منه، والتي هي أخص منه، فمنها فصول ومنها أعراض. وبالفصول ينقسم الشيء إلى أنواعه. وبالأعراض ينقسم إلى اختلاف حالاته (أي إلى أحواله المختلفة).

فصل في بيان أقسام الموجود وأقسام الواحد.

وانقسام الموجود إلى المقولات يشبه الانقسام بالفصول وإن لم يكن كذلك، وانقسامه إلى القوة، والفعل، والواحد، والكثير، والقديم، والمحدث، والتام، والناقص، والعلة، والمعلول، وما يجري مجراها يشبه الانقسام بالعوارض، فتكون المقولات كأنها أنواع. وتلك الأخر كأنها فصول عرضية، أو أصناف. وكذلك أيضاً للواحد أشياء تقوم مقام الأنواع، وأشياء تقوم مقام الأصناف واللواحق، وأنواع الواحد بوجه التوسع: الواحد بالجنس، والواحد بالنوع، والواحد بالعرض، والواحد بالمشاركة في النسبة، والواحد بالعدد. ولواحقه: المساواة، والمشابهة، والمطابقة، والمجانسة، والمشاكلة، والهو هو. وأنواع الكثير مقابلات لتلك ولواحقه: الغيرية، والمقابلة، واللامشابهة، واللامساواة، واللامجانسة، واللامشاكلة فينبغي أن تحقق أحوال هذه وحدودها ومباديها، وما الذي يعرض لها بالذات، فنقول: إن الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ أول لكل شرح، فلا

شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء، وهو ينقسم نحواً من القسمة إلى جوهر وعرض. وإذا أردنا تحقيق الجوهر، إحتجنا أن نقدم أمامه مقدمات، فنقول: إذا اجتمع ذاتان ثم لم تكن ذات كل واحد منهما مجامعة للأخرى بأسرها، كالحال في الوتد والحائط فإنهما وإن اجتمعا فداخل الوتد غير مجامع لشيء من الحائط، بل إنما يجامعه ببسيطه فقط. وإذا لم يكونا كالوتد والحائط، بل كان كل واحد منهما يوجد شائعاً بجميع ذاته في الآخر، ثم إن كان أحدهما ثابتاً بحاله مع مفارقة الآخر، وكان أحدهما مفيداً لمعنى به يصير الجميع موصوفاً بصفة، والآخر مستفيداً له، فإن الثابت والمستفيد لذلك يسمى محلاً، والآخر يسمى حالاً فيه. ثم إذا كان المحل مستغنياً في قوامه عن الحال فيه، فإنما نسميه موضوعاً له. وإن لم يكن مستغنياً عنه، لم نسمه موضوعاً، بل ربما سميناه هيولى[1]. وكل ذات لم يكن في موضوع فهو جوهر. وكل ذات قوامها في موضوع فهو عرض. وقد يكون الشيء في المحل ويكون مع ذلك جوهراً. أعني لا في موضوع إذا كان المحل القريب الذي هو فيه متقوماً به ليس متقوماً بذاته، ثم يكون مع هذا مقوماً له ونسميه صورة. وأما إثباته فقد يأتينا من بعد. وكل جوهر ليس في موضوع فلا يخلو إما أن لا يكون في محل أصلاً، أو يكون في محل لا يستغني في القوام عنه ذلك المحل، فانا نسميه صورة مادية. وإن لم يكن في محل أصلاً، فإما أن يكون محلاً بنفسه لا تركيب فيه، أو لا يكون. فإن كان محلاً بنفسه لا تركيب فيه، فانا نسميه الهيولى المطلقة. وإن لم يكن فإما أن يكون مركباً مثل أجسامنا المركبة من مادة ومن صورة جسمية، وإما أن لا يكون، ونحن نسميه صورة مفارقة، كالعقل والنفس، وأما إذا كان الشيء في محل هو موضوع، فإنا نسميه عرضاً

(١) الهيولى: لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية، والنوعية. والهيولى عند القدماء على أربعة أقسام، وهي الهيولى الأولى، وهي جوهر غير جسم، قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورة الجسمية. والهيولى الثانية: وهي جسم قام به صورة كالأجسام بالنسبة إلى صورها النوعية، والهيولى الثالثة: وهي الأجسام مع الصورة النوعية التي صارت محلاً لصور أخرى كالخشب لصورة السرير. والهيولى الرابعة: وهي أن يكون الجسم مع الصورتين محلاً للصورة كالأعضاء لصورة البدن.

ومادة الصورة الجسمية لا تخلو عن الصورة الجسمية. ولو كانت خلواً عن الاقطار لكانت حينئذ غير ذات كم البتة، وكانت غير متجزئة الذات، بل متأبية عليه، أي ولم يكن في قوتها أن تتجزى ذاتها حتى تكون جوهراً مفارقاً، فما كان يمكن أن يحلها مقدار؛ لأن غير المتجزي لا يطابق المتجزي. وهذا مبدأ للطبيعيات.

فصل في اثبات المادة وبيان ماهية الصورة الجسمية

ونزيد هذا المعنى شرحاً فنقول: إن الجسم ليس هو جسماً بأن فيه بالفعل أبعاداً ثلاثة. فإنه ليس يجب أن يكون في كل جسم نقط أو خطوط بالفعل، لأنه يمكن أن يكون الجسم جسماً، وهو كرة لا قطع فيه بالفعل البتة، والخطوط والنقط قطوع وليس يجب أن تكون أبعاد ثلاثة فيه متعينة من أطراف متعينة دون غيرها، اللهم إلا أن تعرض مع شرط زائد على الجسم مثل تحرك أو مماسة. وأما السطح فليس هو داخلاً في حد الجسم من حيث هو جسم، بل من حيث هو متناه. وليس التناهي داخلاً في ماهية الجسم، بل هو من اللواحق التي تلزمه ويصح أن يعقل ماهية الجسم وحقيقته، ويستثبت في النفس دون أن يعقل متناهياً، بل إنما يعرف بالبرهان والنظر، بل الجسم إنما هو جسم لأنه بحيث يصح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة كل واحد منها قائم على الآخر، ولا يمكن أن تكون فوق ثلاثة، فالذي يفرض أولاً هو[1] الطول، والقائم عليه هو العرض، والقائم عليهما في الحد المشترك هو العمق، وليس يمكن غيره، فالجسم من حيث هو هكذا هو جسم، وهذا المعنى منه هو صورة الجسمية. وأما الأبعاد المتحددة التي تقع فيه فليست صورة له، بل هي من باب الكم، وهي لواحق لا[2] مقومات، وله صورة جسمانية لا تزول عنه. وله مع ذلك أبعاد يتحدد بها نهاياته وشكله، ولا يجب أن يثبت شيء منها له، بل مع كل شكل يتجدد عليه يبطل كل بعد متحدد كان فيه. وكل مقدار ممتد مفروض كان فيه، فإذاً هذا غير الأول، لكنه ربما

(١) سقط من (ب) لفظ (هو).
(٢) في (ب) وليست بدلاً من (لا).

اتفق في بعض الأجسام أن تكون هذه الأبعاد المتحددة لازمة لا تفارق ملازمة أشكالها. وكما أن الشكل لاحق فكذلك ما يتحدد به الشكل، وكما أن ملازمة الشكل لا يدل على أنه داخل في تحديد جسميته، كذلك ملازمة هذه الأبعاد المتحددة، والمعنى الأول هو الصورة الجسمية، وهو موضوع لصناعة الطبيعيين، أو داخل في موضوعها، والمعنى الثاني هو الجسم الذي هو من مقولة الكم، وهو موضوع لصناعة التعاليميين، أو داخل في موضوعها، وهو عارض للجواهر الجسمانية وليس هو مما يقوم بذاته[1]، ولا المعنى الأول أيضاً. فإن ذاك يقوم في مادة، وهذا في موضوع. أي إن ذلك صورة وهذا عارض. فنقول: إن الأبعاد والصورة الجسمية لا بد لها من موضوع أو هيولى تقوم فيه، أما الأبعاد التي هي من مقولة الكم فأمرها ظاهر، فإنها قد توجد وتعدم. والموضوع الموصوف بها ثابت. فإنه لا يثبت شيء موجود منها مع تغير الشكل، والموضوع واحد. وأما الصورة الجسمية فلأنها إما أن تكون نفس الاتصال، أو تكون طبيعة يلزمها الاتصال حتى لا توجد هي إلا والاتصال لازم لها. فإن كانت نفس الاتصال، فقد يكون الجسم متصلاً ثم ينفصل فيكون هناك لا محالة شيء هو بالقوة كلاهما، فليس ذات الاتصال بما هو إتصال قابل للانفصال؛ لأن قابل الاتصال لا يعدم عند الانفصال. والاتصال يعدم عند الانفصال. فإذا شيء غير الاتصال هو قابل للانفصال، وهو بعينه قابل الاتصال، فليس الاتصال هو بالقوة[2] قابلاً للانفصال. ولا أيضاً طبيعة يلزمها الاتصال لذاتها. فظاهر أن ههنا جوهراً غير الصورة الجسمية هو الذي يعرض له الانفصال والاتصال معاً، وهو مقارن للصورة الجسمية، وهو الذي يقبل الاتحاد بصورة الجسمية، فيصير جسماً واحداً بما يقومه أو يلزمه من الاتصال الجسماني.

---

(١) في (ب) به بدلاً من (بذاته).

(٢) القوة: مبدأ الفعل سواء كان بشعور، وإرادة أو لا وهي إما مادية، كقوة الانفجار، وإما معنوية كقوة العقل قال ديكارت: إن قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل واحدة بالفطرة عند جميع الناس (مقالة الطريق ص ٧٠) والقوة مقابلة للفعل، ومعناها كما قال ابن رشد، والاستعداد الذي في الشيء والامكان الذي فيه لأن يوجد بالفعل. (تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤١).

فصل في ان الصورة الجسمية مقارنة للمادة في جميع الاجسام عموما

فإذاً الصورة الجسمية بما هي الصورة الجسمية لا تختلف، فلا يجوز أن يكون بعضها قائماً في المادة، وبعضها غير قائم فيها. فإنه من المحال أن تكون طبيعة، لا اختلاف فيها من جهة ما هي تلك الطبيعة، ويعرض لها اختلاف في نفس وجودها؛ لأن كونها ذلك الواحد متفق، وأيضاً فإن وجودها ذلك الواحد لا يخلو إما أن يكون قائماً في مادة أو غير قائم في مادة، أو بعضه قائماً فيها وبعضه غير قائم، ومحال أن يكون بعضه قائماً فيها وبعضه ليس لأن الاعتبار إنما تناول ذلك الوجود من حيث هو واحد غير مختلف، فبقي أن يكون ذلك الواحد إما كله غير قائم فيها، أو كله قائم فيها. ولكن ليس كله غير قائم فيها، فبقي أن يكون كله قائماً فيها.

فصل في ان المادة لا تتجرد عن الصورة.

ونقول: إن تلك المادة أيضاً لا يجور أن تفارق الصورة الجسمية وتقوم موجودة بالفعل لأنها إن فارقت الصورة الجسمية فلا يخلو إما أن يكون لها وضع وحيز[1] في الوجود الذي لها حينئذ أو لا يكون، فإن كان لها وضع وحيز، وكان يمكن أن تنقسم، فهي لا محالة ذات مقدار، وقد فرضت لا مقدار لها. هذا خلف. وإن لم يكن أن تنقسم ولها وضع، فهي لا محالة نقطة، ويمكن أن ينتهي إليها خط. ولا يمكن أن تكون منفردة الذات، منحازتها؛ لأن خطاً إذا انتهى إليها لاقاها بنقطة أخرى غيرها، ثم إن لاقاها خط آخر، لاقاها بنقطة أخرى غيرها، ثم لا يخلو إما أن تباين النقطتان عن جنبتيها، فتكون المتوسطة التي تلاقيها إثنتان لا تتلاقيان ـ تنقسم بينهما، وقد فرضت غير منقسمة. وإما أن تكون النقطتان تتلاقيان وبتلاقيهما تكون ذاتها سارية في ذات كل واحد منهما، وذاتها منحازة عن الخطين. فذاتاهما منحازتان منقطعتان عن الخطين. فللخطين نقطتان غير الأوليتين هما نهايتاهما، وفرضناهما

(١) سقط من (ب) لفظ (حيز).

نهايتيهما. هذا خلف. فيكون إذاً ذلك الجوهر غير منحاز منفرد، بل طرفاً للخط، فيكون نقطة، لكن النقطة توجد قائمة في جسم وفي مادة[1]، لا مادة الجسم. وأما إذا كان هذا الجوهر لا وضع له ولا إشارة إليه بل هو كالجواهر المعقولة لم يخل إما أن يحل فيه المقدار المحصل دفعة، أو يتحرك إليـه على الاتصال. فإن حل فيه المقدار دفعة، ففي آن انضياف المقدار إليه يكون قد صادفه المقدار حيث انضاف إليه، فيكون لا محالة صادفه وهو في الحيز الذي هو فيه، فيكون ذلك الجوهر متحيزاً، إلا أنه عساه أن لا يكون محسوساً، وقد فرض غير متحيز البتة. هذا خلف. ولا يجوز أن يكون التحيز قد حصل له دفعة مع قبول المقدار، لأن المقدار لا يوافيه إلا وهو في حيز مخصوص. وأما إن كان قبوله للمقدار لا دفعة، بل عـلى انبساط، وكـل ما من شـأنه أن ينبسط، فله جهات. وكل ما له جهات فهو ذو وضع وحيز، فيكون ذلك الجوهر ذا وضع. وقيل: لا وضع له ولا حيز. هذا خلف والذي أوجب هذا كله فرضنا أنه يفارق الصورة الجسمية فممتنع أن يوجد بالفعل إلا متقوماً بالصورة الجسمية. وكيف تكون ذات لا جزء لها بالقوة ولا بالفعل تقبل الكم وتساويه، فبين أن المادة لا تبقى مفارقة، بل وجودها وجود قابل لا غير، كما أن وجود العرض وجود مقبول لا غير. وأيضاً فإنها لا تخلو[2] إما أن يكون وجودها وجود قابل فتكون دائماً قابلة للشيء. وإما أن يكون لها وجود خاص متقوم ثم تقبل فتكون بوجودها الخاص المتقوم غير ذات كم[3]، وقد قامت غير ذات كم، فيكون المقدار الجسماني عرض لها، وصير ذاتها، بحيث لهـا بالقوة أجزاء وقد تقومت في نفسها غير ذي جزء باعتبار نفسها البتة، لعدمها الامتداد في حد نفسها، فيكون ما هو متقوم بأنه لا جزء له يعرض له أن يبطل عنه ما يتقوم به بالفعل لورود عارض عليه، فتكون حينئذ للمادة منفردة صورة غير عارضة بها تكون واحدة بالقوة والفعل. وصورة أخرى عارضة بها تكـون غير واحـدة بالفعـل، فيكون بـين الأمرين شيء مشـترك هو قـابـل

---

(١) سقط من (ب) جملة (وفي مادة).

(٢) في (ب) بزيادة (هذه الأشياء).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (معين).

للأمرين[1] من شأنه أن يصير مرة ليس في قوته أن ينقسم، ومرة في قوته أن ينقسم. أعني القوة القريبة التي لا واسطة لها. فلنفرض الآن هذا الجوهر قد صار بالفعل إثنين، وكل واحد منهما بالعدد غير الآخر، وحكمه أن يفارق الصورة الجسمانية، فليفارق كل واحد منهما الصورة الجسمانية فيبقى كل واحد منهما جوهراً[2] واحداً بالقوة والفعل. ولنفرضه بعينه لم يقسم إلا أنه أزيل عنه الصورة الجسمانية حتى بقي جوهراً واحداً بالقوة والفعل. فلا يخلو إما أن يكون هذا الذي بقي جوهراً وهو غير جسم بعينه مثل الجزء الذي بقي كذلك أو يخالفه. فإن خالفه فلا يخلو إما أن يكون لأن هذا بقي، وذلك عدم، أو بالعكس، أو كلاهما بقيا. ولكن يختص بهذا كيفية أو صورة لا توجد لذلك، أو يختلفان بالمقدار. فإن بقي أحدهما وعدم الآخر والطبيعة واحدة متشابهة، وإنما أعدم أحدهما رفع الصورة الجسمانية فيجب أن يعدم ذلك بعينه الآخر. وإن اختص بهذا كيفية واحدة والطبيعة واحدة، ولم يحدث حالة إلا مفارقة الصورة الجسمانية لم يحدث مع هذه الحالة إلا ما يلزم هذه الحالة فيجب أن يكون حال الآخر كذلك. فإن قيل: إن الأولين وهما إثنان يتحدان فيصيران واحداً، فنقول: من المحال أن يتحد جوهران لأنهما إن اتحدا وكل واحد منهما موجود فهما إثنان لا واحد. وإن اتحدا وأحدهما معدوم والآخر موجود، فالمعدوم كيف يتحد بالموجود. وإن عدما جميعاً بالاتحاد وحدث شيء ثالث فهما غير متحدين بل فاسدين، وبينهما وبين الثالث مادة مشتركة. وكلامنا في نفس المادة لا في شيء ذي مادة. وأما إن اختلفا في القدر فيجب أن يكونا وليس لهما صورة جسمانية ولهما صورة مقدارية. هذا خلف.

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (معا).

(٢) يطلق الجوهر عند الفلاسفة على معان، منها الموجود القائم بنفسه حادثاً كان أو قديماً، ويقابله العرض، ومنها الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليها، ومنها الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، ومنها الموجود الغني عن محل يحل فيه. والجوهر عند (ديكارت) هو الشيء الدائم الثابت الذي يقبل توارد الصفات المتضادة عليه، من دون أن يتغير، كاللون، والرائحة واللين والطعم والبرودة، والحرارة التي تتوارد على قصعة الشمع فهي أعراض متغيرة أما جوهر الشمعة فدائم لا يتغير.

راجع كتاب التأملات ٢.

وأما إن لم يختلفا بوجه من الوجوه فيكون حينئذ حكم الشيء مع غيره، وحكمه وحده من كل جهة واحداً. هذا خلف. فبقي أن المادة لا تتعرى عن الصورة الجسمية[1].

فصل في اثبات التخلخل والتكاثف

ولأن هذا الجوهر إنما صار كماً بمقدار حله، فليس بكم بذاته، فليس يجب أن يختص ذاته بقبول قطر بعينه دون قطر، وقدر دون قدر، ونسبة ما هو غير متجزي في ذاته، بل إنما يتجزى بغيره إلى أي مقدار يجوز وجوده له نسبة واحدة، وإلا فله مقدار في ذاته يطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه. وهو في الكل والجزء واحد لأنه محال أن يكون جزء منه يطابق جزءاً من المقدار وليس له في ذاته جزء. فبين من هذا أنه يمكن أن تصغر المادة بالتكاثف وتكبر بالتخلخل[2]. وهذا محسوس. بل يجب أن يكون تعين المقدار عليها بسبب يقتضي في الوجود ذلك المقدار وإن لم يتعين لها مقدار لذاتها. وذلك السبب لا يخلو إما أن يكون فيها فيكون الكم تابعاً لصورة أخرى في المادة، أو يكون لسبب من خارج. فإن كان لسبب من خارج، فلا يخلو إما أن يوجب السبب ذلك التعين من غير أن يؤثر فيها أثراً آخر يتتبع الكم ذلك الأثر أو يكون ويفعل فيها أثراً آخر. ثم يتبعه الكم[3]. فإن كان تابعاً له، أفاده بمقدار مّا لذلك السبب، لا لأن الجسم يختص به لنسبته إلى استعداد معين واحد، فتتساوى الأجسام في الأحجام. وهذا محال. فإذاً إنما يختلف بحسب اختلاف الاستعدادات وهي تابعة لمعان غير نفس المواد، فالكم يتبع لا محالة أثراً مّا يوجد في المادة، فيرجع الحكم إلى القسم الأول. وهذا أيضاً مبدأ للطبيعيات. وأيضاً فإنه يختص لا محالة بحيز من الأحياز، وليس له حيزه الخاص به بما هو

(١) في (ب) بزيادة لفظ (البتة).

(٢) سبق الحديث عن التخلخل في كلمة وافية.

(٣) الكم في الرياضيات: هو المقدار، وهو ما يقبل القياس، وقيل أنه الذي يمكن أن يوجد فيه شيء يكون واحداً عاداً له سواء كان موجوداً بالفعل أو بالقوة، وقيل: هو عرض يقبل لذاته القسمة والمساواة واللامساواة والزيادة والنقصان فخواص الكم إذن ثلاث.

جسم. وإلا لكان كل جسم كذلك، فهو إذاً لا محالة مختص به لصورة ما في ذاته. وهذا بين. فإنه إما أن يكون غير قابل للتشكيلات والتفصيلات كالفلك[1]، فيكون لصورة ما صار كذلك، لأنه بما هو جسم قابل لها، وإما أن يكون قابلها بسهولة أو بعسر. وأياً ما كان فهو على إحدى الصور المذكورة في الطبيعيات. فإذا المادة الجسمية لا توجد مفارقة للصور. فالمادة إذاً إنما تقوم بالفعل بالصورة. فإذاً إذا أخذت في التوهم مفارقة لها عدمت. والصورة إما صورة لا تفارق المادة. وإما صورة تفارقها المادة ولا تخلو المادة عن مثلها. والصورة التي تفارقها المادة إلى عاقب. فإن معقبها به يستبقيها بتعقيب تلك الصور، فتكون الصورة من جهة واسطة بين المادة والمستبقي. والواسطة في التقويم أولى بتقوم ذاته، ثم يقوم به غيره. وهي العلة القريبة من المستبقي في البقاء. فإن كانت تقوم بالعلة المبقية للمادة بوساطتها، فالقوام لها من الأوائل أو لا. وإن كانت قائمة لا بتلك العلة، بل بنفسها، ثم تقوم المادة بها فذلك أظهر فيها. وأما الصورة التي لا تفارق فلا فضل للمادة عليها في الثبات. ثم المادة إذاً إنما خصصت بها لعلة أفادتها إياها. ولو كان لها تلك الصورة لذاتها، لكان لكل مادة جسمانية ذلك. فإذاً تلك العلة إنما تقيمها بها. ولولا هذه الصورة لكانت إما أن تمسك موجودة بصور أخرى أو تعدم. فإذاً مفيدها هذه الصورة يقيمها بها كما في الأولى كانت. فإذاً الصورة أقدم من الهيولى، فلا يجوز أن يقال إن الصورة بنفسها موجودة بالقوة وإنما تصير بالفعل بالمادة لأن جوهر الصورة وهو الفعل وبالفعل وما بالقوة محله المادة. فتكون المادة هي التي يصلح فيها أن يقال لها أنها في نفسها بالقوة تكون موجودة وإنما بالفعل بالصورة. والصورة وإن كانت لا تفارق الهيولى، لكن لا تتقوم بها بل بالعلة

---

(١) ذهب الحكماء إلى أن الفلك جسم بسيط كروي مشتمل على الوسط متحرك عليه ليس بخفيف، ولا ثقيل، ولا بارد ولا حار ولا رطب، ولا قابل للخرق ولا للالتئام، ولهم على ذلك أدلة مذكورة، والأفلاك: كرات محيطة بعضها ببعض حتى حصلت من جملتها كرة واحدة يقال لها العالم، وأدناها إلى العناصر فلك القمر ثم فلك عطارد، وثم فلك الزهرة، ثم فلك الشمس، ثم فلك المريخ، ثم فلك المشتري، ثم فلك زحل، ثم فلك الثوابت، ثم فلك الأفلاك. ولكل فلك مكان لا ينتقل منه لكنه متحرك فيه بإجرامه لا يقف طرفة عين، وسرعة حركتها أسرع من كل شيء.

المفيدة إياها للهيولى. وكيف تتقوم الصورة بالهيولى. وقد بينا أنها علتها. والعلة لا تتقوم بالمعلول. ولا شيئان إثنان يتقوم أحدهما بالآخر. فإن كل واحد منهما يفيد الآخر وجوده. وقد بان استحالة هذا. ويبين ذلك الفرق بين الذي يتقوم به الشيء وبين الذي لا يفارقه. والصورة لا توجد إلا في هيولى لا أن علة وجودها الهيولي أو كونها في الهيولي كما أن العلة[1] لا توجد إلا مع المعلول، لا أن علة وجود العلة هي المعلول، أو كونها مع المعلول. بل كما أن العلة إذا كانت علة بالفعل وجد عنها المعلول؛ لأن المعلول يكون معها. كذلك الصورة. إذا كانت صورة موجودة يلزم عنها أن تقوم شيئاً ذلك الشيء مقارن لذاتها. وكأن ما يقوم شيئاً بالفعل ويفيده الوجود منه ما يفيده، وهو مباين. ومنه ما يفيده، وهو ملاق. وإن لم يكن جزءاً منه مثل الجوهر للعرض، (والمزاجات التي تلزمها). فبين بهذا أن كل صورة توجد في مادة مجسمة فبعلة مّا توجد. أما الحادثة فذلك ظاهر فيها. وأما الملازمة للمادة فلأن الهيولى الجسمانية إنما خصصت بها لعلة. وسنبين هذا بأظهر في مواضع أخرى. وجملة هذه مباد للطبيعيات.

فصل في ترتيب الموجودات

فأولى الأشياء بالوجود[2] هي الجواهر، ثم الأعراض. والجواهر التي

---

(١) العلة في اللغة: اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلوله لا عن اختيار. وكل أمر يصدر عنه أمر آخر بالاستقلال، أو بانضمام الغير إليه، فهو علة لذلك الأمر، والأمر معلول له، فيتعقل كل واحد منهما بالقياس إلى تعقل الآخر.

والعلة عند الحكماء ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً ومؤثراً فيه. وعلة الشيء ما يتوقف عليه ذلك الشيء وهي قسمان الأول: ما يتقوم به الماهية من أجزائها ويسمى علة الماهية، والثاني: ما يتوقف عليه اتصاف الماهية المتقومة بأجزائها بالوجود الخارجي، ويسمى علة الوجود.

راجع تعريفات الجرجاني، وكشاف اصطلاحات الفنون.

(٢) الوجود عند الفلاسفة المدرسين مقابل للماهية، لأن الماهية هي الطبيعة المعقولة للشيء، والوجود: هو التحقق الفعلي له، وكون الشيء حاصلاً في التجربة غير كونه ذا طبيعة معقولة. ومن الفلاسفة من يقول: إن وجود الشيء زائد على ماهيته ومنهم من يقول: إن وجود كل شيء عين ماهيته كوجود الإنسان فهو نفس كونه حيواناً ناطقاً، أو وجود السرير، فهو نفس =

ليست بأجسام أولى الجواهر بالوجود إلا الهيولى؛ لأن هذه الجواهر ثلاثة: هيولى، وصورة، ومفارق لا جسم، ولا جزء جسم، ولا بد من وجوده، لأن الجسم وأجزاءه معلولة وينتهي إلى جوهر هو علة غير مقارنة، بل مفارقة البتة. فأول الموجودات في استحقاق الوجود الجوهر المفارق الغير المجسم، ثم الصورة، ثم الجسم، ثم الهيولى، وهي وإن كانت سبباً للجسم فإنها ليست بسبب يعطي الوجود، بل هي محل لنيل الوجود وللجسم وجودها وزيادة وجود الصورة فيه التي هي أكمل منها، ثم العرض. وفي كل طبقة من هذه الطبقات جملة موجودات تتفاوت في الوجود. وأما أنواع المقولات فقد شرحنا حالها في المنطقيات بنوع لا يحتمل هذا الموضوع زيادة عليه. والكم منها ينقسم إلى المتصل، وقد أثبتناه في الطبيعيات حيث بينا أن الجسم متصل وليس مركباً من أجزاء متماسة. وإذا صح وجود الجسم وصح تناهيه، صح وجود السطح، وقطع السطح خط، وقطع الخط نقطة، وإلى المنفصل وهو ظاهر الوجود خفي الحد. ومن حيز الكم المتصل تبتدئ الهندسة ويتشعب دونها التنجيم والمساحة والأثقال والحيل. ومن حيز المنفصل تبتدئ الحساب، ثم يتشعب دونه الموسيقى، وعلم الزيجات، ولا نظر لهذه العلوم الرياضية في ذوات شيء من الجواهر، ولا في هذه الكميات من حيث هي في الجواهر. وأما العلم الطبيعي فيبتدئ من حيز الجسم والصورة الغير المفارقة من الموجودات، ويبحث عن أحوالها، وهي من باب الكيف، والكم، والأين، والوضع، والفعل[1]، والإنفعال. وعلم الأخلاق يبتدئ من نوع من أنواع الحال والملكة التي هي من مقولة الكيف، وما كان من الأعراض قاراً فهو قبل ما كان منها غير قار. وما كان من غير القار وجوده بتوسط قار فهو قبل الذي يوجد منه بتوسط الغير القار. والذي يوجد منه بتوسط الغير القار فهو الزمان.

= كونه مؤلفاً تأليفاً خاصاً لغاية معينة. وقد فطن ابن رشد لذلك فقال: إن ابن سينا يرى أن الموجود والواحد يدلان من الشيء على معنى زائد على ذاته.

راجع تفسير ما بعد الطبيعة ص ١٢٧٩.

(١) الفعل: هو العمل، والهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير أولاً، كالهيئة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعاً، وفي اصطلاح النحاة ما دل على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة =

ومتى فلذلك هو في أقصى مراتب الوجود وأخس أنحائه، وليس هو سبباً لشيء البتة. ولا شك أن الإضافات والأوضاع والفعل، والانفعال، والجدة، والنسبة إلى الزمان، والكون في المكان هي أعراض. إذ من شأنها أن تكون في موضوع، ويفارقها الموضوع مع امتناع وجودها دونه. وإنما يقع الشك في مقولتي الكم والكيف. وقد بينا أن المقادير التي من مقولة الكم أعراض، والزمان قد بين أنه هيئة عارضة، والمكان هو سطح لا محالة. وأما العدد فإنه تابع في الحكم للواحد. فإن كان الواحد في نفسه جوهراً، فالعدد المؤلف منه لا محالة مجموع جواهر فهو جوهر. وإن كان الواحد عرضاً فالتثنية وما أشبهها أعراض. والعدد يقال للصورة القارة التي في النفس. وحكمها حكم سائر المعقولات. ولسنا نقصد قصدها في كونها عرضاً أو غير عرض. ويقال للعدد الذي في الأشياء المجتمعة التي كل واحد منها واحد، وبجملتها في الوجود لا محالة عدد[1].

فصل في ان الوحدة من لوازم الماهيات لا من مقوماتها.

لكن طبيعة الواحد من الأعراض اللازمة للأشياء وليس الواحد مقوماً لماهية شيء من الأشياء. بل تكون الماهية شيئاً إما إنساناً، وإما فرساً، أو عقلاً، أو نفساً، ثم يكون ذلك موصوفاً بأنه واحد موجود. ولذلك ليس فهمك ماهية شيء من الأشياء، وفهمك الواحد يوجب أن يصح لك أنه واحد. فالواحدية ليست ذات شيء منها، ولا مقومة لذاته، بل صفة لازمة لذاته كما فهمت الفرق بين اللازم والذاتي في المنطق فتكون الواحدية من اللوازم وليست جوهراً لشيء من الجواهر. ولذلك المادة يعرض لها الوحدة، والتكثر، فتكون الوحدة عارضة لها. وكذلك الكثرة. ولو كانت طبيعة الوحدة

= الثلاثة. وهو مشتمل على ثلاثة معان، أولها الحدوث، وثانيها الزمان، وثالثها النسبة إلى الفاعل.

راجع تعريفات الجرجاني.

(١) العدد: أحد المفاهيم العقلية الأساسية، وهو بهذا الاعتبار لا يحتاج إلى التعريف، إلا أن بعض العلماء يعرفونه بنسبته إلى غيره من المعاني القريبة منه فيقولون: العدد: هو الكمية =

طبيعة الجوهر، لكان لا يوصف بها إلا الجوهر. وليس يجب إن كانت طبيعتها طبيعة العرض أن لا توصف بها الجواهر؛ لأن الجواهر توصف بالأعراض. وأما الأعراض. فلا تحمل عليها الجواهر حتى يشتق لها منها الإسم، فقد بان بهذه الوجوه الثلاثة التي أحدها كون الوحدة غير ذاتية للجواهر. بل لازمة لها. والثاني كون الوحدة معاقبة للكثرة في المادة. والثالث كون الوحدة مقولة على الأعراض أن طبيعة الوحدة طبيعة عرضية. وكذلك طبيعة العدد الذي يتبع الوحدة ويتركب منها.

فصل في ان الكيفيات المحسوسة اعراض لا جواهر

ويشكل أيضاً الحال من مقولة الكيف فيما كان من باب المحسوسات، فيظن البياض والسواد، والحرارة والبرودة، وما شابهها جواهر، وأنها تخالط الأجسام بكمون[1] وغير كمون، أو تتركب منها الأجسام. (فلنتكلم في فسخ هذا الرأي فنقول): إن هذه الكيفيات إن كانت جواهر إما أن تكون جواهر جسمانية أو غير جسمانية. فإن كانت غير جسمانية فإما أن تكون بحيث يجتمع من تركيبها الأجسام، أو لا يجتمع. فإن كانت لا تجتمع وهي سارية في الأجسام، فإما أن تكون بحيث يصح أن تفارق الجسم الذي هي فيه أو لا يصح. فإن كان يصح أن تفارق الجسم. فإما أن تنتقل من جسم إلى جسم آخر وتسري فيه، ويكون هكذا دائماً أو يصح أن لا تبقى في جسم أصلاً، فأما إن كانت جواهر جسمانية، فيكون طول وعرض، وعمق، ليس معنى أنه لون، فقد يزول اللون ويبقى ذلك الطول والعرض والعمق بعينه. فإما أن

= المؤتلفة بين الوحدات أو الكمية المؤلفة من نسبة الكثرة إلى الواحد، ويسمى بالكم المنفصل، لأن كل واحد من أجزائه منفصل عن الآخر دون اشتراك بينهما بخلاف الكم المتصل، وهو ما كان بين أجزائه حد مشترك.

(١) الكمون: صفة ما هو كامن، وهو مرادف للبطون، ويقابله التعالي. قال الخوارزمي: الكمون هو استتار الشيء عن الحس كالزبد في اللبن قبل ظهوره، وكالدهن في السمسم. ومبدأ الكمون هو القول أن الكل داخل في الكل.
ويسمى مذهب الذين يأخذون بمبدأ الكمون بالكمونية، والكمون ينقسم إلى قسمين. =

يكون قد كان للون طول وعرض وعمق غير هذا أو يكون لم يكن إلا هذا. فإن كان للون مقدار غير هذا، فقد دخل بعد في بعد. وقد بينا فساد هذا. وإن كان اللون ليس له مقدار غير هذا فليس لذات اللون مقدار بل يتقدر بما يحله. وهذا مما لا نخالفه. وأما إن فرضت غير جسمانية ويجتمع من تركيبها جسم فيكون ما لا قدر له يجتمع منه ما له قدر، وقد بان بطلان هذا. وإن كانت غير جسمانية وتسري في الأجسام ولا يصح لها قوام دونها، فهي أعراض لا جواهر. وإن كان يصح لها أن تخالط الجواهر الجسمانية وتسري فيها، ثم تنتقل من بعضها إلى بعض، ولا تقوم إلا في واحد منها فيجب إذا فسد البياض في جسم أن يوجد في الأجسام المماسة له، وكذلك سائر الكيفيات، وليس الأمر كذلك، بل يفسد ولا يبقى منه أثر البتة. فليس إذاً قوامه أنه في الانتقال، وإن كان إذا فارق الجسم قام بنفسه. فإما أن يقوم وهو تلك الكيفية بعينها فيكون حينئذ بياض في الوجود وليس بمحسوس. وكلامنا في البياض بما هو محسوس، فإن إسم البياض يقع على اللون الذي من شأنه أن يفعل في البصر تفرقاً. فما ليس كذلك ليس ببياض. وإما أن يقوم بنفسه، وليس هو تلك الكيفية، فيكون ههنا مشترك من شأنه أن يقارن الأجسام، فيصير بياضاً، ويفارقها فيصير لا بياضاً. فيكون أولاً البياض بما هو بياض قد فسد، لكنه يكون له موضوع تارة يصير بصفة اللون الذي هو البياض، وتارة يصير بصفة أخرى، فتكون البياضية عارضة لذلك الموضوع. ويكون الموضوع للبياضية هو المفارق. لكنا قد بينا أن المفارق المعقول ليس من شأنه أن يقارن الكم، ولا أن يحصل في الوضع والتحيز، فقد بان واتضح أن هذه الكيفيات ليست جواهر. فهي إذاً أعراض(١).

= الكمون المطلق: وهو القول باستحالة وجود شيء خارج الفكر، لأن الفكر لا يعرف إلا ما سبق وجوده فيه. والثاني: الكمون الإضافي: وهو القول: أن الإنسان لا يدخل في علمه إلا ما كان مطابقاً لحاجة من حاجاته ولا يدرك الحقيقة.

راجع مفاتيح العلوم ص ٨٤.

(١) سبق التعريف لكل من الجواهر والأعراض وتوضيح الفروق بينها في كلمة وافية.

فصل في اقسام العلل واحوالها

والمبدأ يقال لكل ما يكون قد استتم له وجود في نفسه، إما عن ذاته وإما عن غيره، ثم يحصل عنه وجود شيء آخر، ويتقوم به، ثم لا يخلو إما أن يكون كالجزء لما هو معلول له، أو لا يكون كالجزء. فإن كان كالجزء، فإما أن يكون جزءاً ليس يجب عن حصوله بالفعل أن يكون ما هو معلول له موجوداً بالفعل. وهذا هو العنصر، فإنك تتوهم العنصر موجوداً، ولا يلزم من وجوده بالفعل وحده أن يحصل الشيء بالفعل، بل ربما كان بالقوة. وإما أن يجب عن وجوده بالفعل وجود المعلول له بالفعل. وهذا هو الصورة. مثال الأول الخشب للسرير. مثال الثاني الشكل والتأليف للسرير. وإن لم يكن كالجزء فإما أن يكون مبايناً أو ملاقياً لذات المعلول. فإن كان ملاقياً فإما أن ينعت المعلول به وهذا هو كالصورة للهيولى. وإما أن ينعت[1] بالمعلول. وهذا هو كالموضوع للعرض. وإن كان مبايناً. فإما أن يكون الذي منه الوجود وليس الوجود لأجله، وهو الفاعل، وإما أن لا يكون منه الوجود، بل لأجله الوجود، وهو الغاية. فتكون العلل هيولى للمركب، وصورة للمركب، وموضوعاً للعرض، وصورة للهيولى، وفاعلاً، وغاية، ويشترك الهيولي للمركب والموضوع للعرض بأنهما الشيء الذي فيه قوة وجود الشيء. وتشترك الصورة للمركب، والصورة للهيولي بأنه ما به يكون المعلول موجوداً بالفعل، وهو غير مباين[2]. والغاية تتأخر في حصول الوجود عن المعلول، وتتقدم سائر العلل في الشيئية. ومن البين أن الشيئية غير الوجود في الأعيان. فإن المعنى له وجود في الأعيان، ووجود في النفس، وأمر مشترك، فذلك المشترك هو الشيئية. والغاية بما هي شيء فإنها تتقدم سائر العلل، وهي علة العلل في أنها علل، وبما هي موجودة في الأعيان قد تتأخر. وإذا لم تكن العلة الفاعلة هي بعينها العلة الغائية، كان الفاعل متأخراً في الشيئية عن الغاية. وذلك لأن سائر العلل إنما تصير عللاً بالفعل لأجل الغاية، وليست هي لأجل شيء

---

(١) في (ب) يوصف بدلاً من (ينعت).

(٢) سقط من (ب) - وهو غير مباين.

آخر. وهي توجد أولاً نوعاً من الوجود، فتصير العلل عللاً بالفعل، ويشبه أن يكون الحاصل عند التمييز هو أن الفاعل الأول، والمحرك في كل شيء هو الغاية. فإن الطبيب يفعل لأجل البرء. وصورة البرء هي الصناعة الطبية التي في النفس، وهي المحركة لإرادته إلى العمل. وإذا كان الفاعل أعلى من الإرادة، كان نفس ما هو فاعل هو محرك من غير توسط من الإرادة التي تحدث عن تحريك الغاية. وأما سائر العلل، فإن الفاعل والقابل قد يتقدمان المعلول بالزمان. وأما الصورة فلا تتقدم بالزمان البتة. والقابل دائماً أخس[1] من المركب. والفاعل أشرف، لأن القابل مستفيد، لا مفيد. والفاعل مفيد لا مستفيد. والعلة تكون علة الشيء بالذات، مثل الطبيب للعلاج. وقد تكون علة بالعرض إما لأنه لمعنى غير الذي وضع صار علة كما يقال: إن الكاتب يعالج. وذلك لأنه يعالج لا من حيث هو كاتب، بل لمعنى آخر غيره، وهو أنه طبيب. وإما لأنه بالذات يفعل فعلاً، لكنه قد يتبع فعله فعل آخر، مثل السقمونيا فإنها تبرد بالعرض، لأنها بالذات تستفرغ الصفراء، ويلزمه نقصان الحرارة المؤذية. ومثل مزيل الدعامة عن الحائط، فإنه علة لسقوط الحائط بالعرض. لأنه لما أزال المانع، لزم فعله الفعل الطبيعي، وهو انحدار الثقيل بالطبع. والعلة قد تكون بالقوة، كالنجار قبل أن ينجر. وقد تكون بالفعل، كالنجار حين ما ينجر. وقد تكون العلة قريبة مثل العفونة للحمى. وقد تكون بعيدة مثل الاحتقان مع الامتلاء لها. وقد تكون جزئية مثل قولنا: إن هذا البناء علة لهذا البناء. وقد تكون كلية كقولنا: البناء علة البناء. وقد تكون العلة خاصة، كقولنا: إن البناء علة للبيت. وقد تكون عامة، كقولنا: إن الصانع علة البيت. واعلم أن العلل القريبة التي لا واسطة بينها وبين الأجسام الطبيعية هي الهيولى والصورة. وأما الفاعل فإنه إما علة للصورة وحدها، أو للصورة والمادة، ثم يصير بتوسط ما هو علة له منهما علة للمركب. وأما الغاية فإنها علة لكون الفاعل علة الكون الذي هو علة لوجود الصورة التي هي علة لوجود المركب.

(١) الخسيس الدنيء، وقد خسَّ يخس بالفتح خسة، وخساسة واستخسه عدّه خسيساً، والخس بالفتح بقلة.

فصل في ان علة الحاجة الى الواجب هي الامكان لا الحدوث على ما يتوهمه ضعفاء المتكلمين

واعلم أن الفاعل الذي يفيد الشيء وجوداً بعد عدمه يكون لمفعوله أمران: عدم[1] قد سبق. ووجود في الحال. وليس للفاعل في عدمه السابق تأثير، بل تأثيره في الوجود الذي للمفعول منه. فالمفعول إنما هو مفعول؛ لأجل أن وجوده من غيره. لكن عرض أن كان له عدم من ذاته، وليس ذلك من تأثير الفاعل. فإذا توهمنا أن التأثير الذي كان من الفاعل، وهو أن وجود الآخر منه لم يعرض بعد عدمه، بل ربما كان دائماً كان الفاعل أفعل لأنه أدوم فعلاً. فإن لج لاج، وقال: إن الفعل لا يصح إلا بعد عدم المفعول، فقد سمع أن العدم للمفعول ليس من الفاعل، بل الوجود، والوجود الذي منه في آن مّا، فلنفرض ذلك متصلاً. فإن أزاغه عن هذا الحق قوله: إن الموجود لا يوجده موجد، فلتعلم أن المغالطة وقعت في لفظة يوجده. فإن عني أن الموجود لا يستأنف له وجود ما لم يكن، فهذا صحيح. (وإن عنى أن الموجود لا يكون البتة بحيث ذاته وماهيته لا يقتضي الوجود له لما هو هو، بل شيء آخر هو الذي له منه الوجود) فانا نبين ما فيه من الخطأ، ونقول: إن المفعول الذي نقول إن موجداً يوجده لا يخلو إما أن يوصف بأنه موجد له ومفيد لوجوده في حال العدم، أو في حال الوجود، أم في الحالين جميعاً ومعلوم أنه ليس موجداً له في حال العدم، فبطل أن يكون موجداً له في الحالتين جميعاً، فبقي أن يكون موجداً له إذ هو موجود. فيكون الموجد إنما هو موجد نعم، عسى لا يوصف بأنه يوجد، لأن لفظة «يوجد» توهم وجوداً مستقبلاً ليس في الحال. فإن أزيل هذا الإيهام، صح أن يقال: إن الموجود يوجد، أي يوصف

(١) العدم: ضد الوجود، وهو مطلق أو إضافي، فالعدم المطلق هو الذي لا يضاف إلى شيء، والعدم الإضافي أو المقيد، .هو المضاف إلى شيء.
والعدم إما أن يكون سابقاً وهو المتقدم على وجود الممكن وإما أن يكون لاحقاً وهو الذي يكون بعد الوجود.
والعدم المحض لا يوصف بكونه قديماً، ولا حادثاً ولا شاهداً ولا غائباً.
ومعنى العدم عند «هيجل» مساو لمعنى الوجود أما عند الفلاسفة الوجوديين فإن العلاقة بين هذين المعنيين مختلفة.

بأنه موجد، وكما أنه في حال ما هو موجود يوصف بأنه يوجد. ولفظة «يوصف» لا يعني بها أنه في الاستقبال يوصف كذلك الحال في لفظة «يوجد».

فصل في معاني القوة

ويقال: قوة لمبدأ التغير في آخر من حيث أنه آخر. ومبدأ التغير إما في المنفعل، وهو القوة الانفعالية، وإما في الفاعل وهو القوة الفعلية. ويقال: قوة لما به يجوز من الشيء فعل أو انفعال، ولما به يصير الشيء مقوماً لآخر. ولما به يصير الشيء غير متغير وثابتاً. فإن التغير مجلوب للضعف. وقوة المنفعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد، كقوة الماء على قبول الشكل. فإن فيه قوة قبول الشكل، وليس فيه قوة حفظه. وفي الشمع قوة عليهما جميعاً. وفي الهيولى الأولى قوة الجميع. ولكن بتوسط شيء دون شيء[1]. وقد يكون في الشيء قوة انفعالية بحسب الضدين كما أن في الشمع قوة أن يتسخن أو يتبرد. وقوة الفاعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد، كقوة النار على الإحراق فقط. وقد تكون على أشياء كثيرة، كقوة المختارين. وقد يكون في الشيء قوة على كل شيء، ولكن بتوسط شيء دون شيء. وقد تكون القوة الفعلية على الضدين جميعاً، كقوة المختارين[2] منا، والقوة الفعلية المحدودة إذا لاقت القوة المنفعلة حصل منها الفعل ضرورة. وليس كذلك في غيرها مما يستوي فيها الأضداد. وقد تغلط لفظة «القوة» فيتوهم أن القوة على الفعل هي القوة المقابلة لما بالفعل. والفرق بينهما أن هذه القوة الأولى تبقى موجودة عندما تفعل. والثانية إنما تكون موجودة مع عدم الذي هو بالفعل. وأيضاً فإن القوة الأولى لا يوصف بها إلا المبدأ المحرك. والقوة الثانية يوصف بها في أكثر الأمر المنفعل. وأيضاً فإن الفعل الذي بإزاء القوة الأولى هو نسبة استحالة، أو كون، أو حركة ما إلى مبدأ لا ينفعل بها. والفعل الذي بإزاء

---

(١) سقط من (ب) دون شيء.

(٢) أي الذين يقومون بالأفعال الاختيارية. كالقيام والقعود والأكل والصوم، والنوم واليقظة، والكتابة والامتناع عنها وغير ذلك مما يطلق عليه فعل اختياري.

القوة الثانية يوصف بأكمل نحو من الوجوه الحاصل وإن كان انفعالاً أو حالاً لا فعلاً. ولا انفعالاً. وكل جسم فإنه إذا صدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر فإنه يفعل بقوة ما فيه. أما الذي بالارادة والاختيار فذلك ظاهر فيه. وأما الذي ليس بالارادة والاختيار فلأن ذلك الفعل إما أن يصدر عن ذاته أو يصدر عن شيء مباين له جسماني، أو عن شيء مباين له غير جسماني. فإن صدر عن ذاته، وذاته تشارك الأجسام الأخرى في الجسمية، وتخالفها في صدور ذلك الفعل عنها. فإذا في ذاته معنى زائد على الجسمية هو مبدأ صدور هذا الفعل عنها. وهذا هو الذي يسمى قوة. وإن كان ذلك عن جسم آخر فيكون هذا الفعل عن هذا الجسم بقسر أو عرض. وقد فرض لا بقسر ولا عرض. وإن كان عن شيء مفارق فلا يخلو إما أن يكون اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التأثير عن ذلك المفارق هو لما هو جسم، أو لقوة فيه، أو لقوة في ذلك المفارق. فإن كان لما هو جسم، فكل جسم يشاركه فيه، لكن ليس يشاركه فيه. وإن كان لقوة فيه، فتلك القوة مبدأ صدور ذلك الفعل عنه. وإن كانت لفيض[1] من المفارق. وإن كان لقوة في ذلك المفارق، فإما أن يكون نفس تلك القوة توجب ذلك، أو اختصاص إرادة. فإن كان نفس القوة توجب ذلك، فلا يخلو إما أن يكون إيجاب ذلك من هذا الجسم بعينه لأجل الأمور المذكورة. وقد رجع الكلام من الرأس. وإما أن يكون على سبيل الإرادة، فلا يخلو إما أن تكون الإرادة ميزت هذا الجسم بخاصية يختص بها من سائر الأجسام، أو جزافاً. فإن كان جزافاً كيف اتفق، لم يتم على النظام الأبدي والأكثري. فإن الأمور الاتفاقية هي التي ليست دائمة، ولا أكثرية، لكن الأمور الطبيعية دائمة، أو أكثرية، وليست باتفاقية.

(١) الفيض: كثرة الماء، تقول فاض الماء أي كثر حتى سال عن جوانب محله، وفاضت العين سال دمعها، ويطلق الفيض في اصطلاح الفلاسفة على فعل فاعل يفعل دائماً لا لعوض، ولا لغرض، وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود، لأن دوام صدور الفعل عنه تابع لدوام وجوده، وهو المبدأ الفياض والواجب الوجود الذي يفيض عنه كل شيء فيضاً ضرورياً معقولاً، والمقصود بالفيض أن جميع الموجودات التي يتألف منها العالم تفيض عن مبدأ واحد، أو جوهر واحد من دون أن يكون في فعل هذا المبدأ أو الجوهر تراخ أو انقطاع، ولذلك كان القول بفيض العالم عن الله مقابلاً للقول بخلقه من العدم.

فبقي أن تكون لخاصية يختص بها من سائر الأجسام، وتكون تلك الخاصية من ذاتيتها صدور ذلك الفعل، ثم لا يخلو إما أن يراد ذلك؛ لأن تلك الخاصية توجب ذلك الفعل، أو يكون منها في الأكثر، أو لا توجب، ولا يكون منها في الأكثر. فإن كانت توجب فهي مبدأ ذلك. وإن لم توجب وكان في الأكثر، والذي في الأكثر هو بعينه الذي يوجب، لكن له عائق؛ لأن اختصاصه بأن يكون الأمر منه في الأكثر بميل من طبيعته إلى جهته. فإن لم يكن، فيكون لعائق، فيكون أيضاً الأكثري في نفسه موجباً إن لم يكن عائق، والموجب هو الذي يسلم له الأمر بلا عائق. وإن كان لا يوجبه ولا يكون منه في الأكثر، فكونه عنه وعن غيره واحد. فاختصاصه به جزاف. وقيل: ليس بجزاف. وكذلك إن قيل: «إن كونه فيه أولى». فمعناه صدوره منه أوفق، فهو إذاً موجب له، أو ميسر لوجوبه. والميسر علة إما بالذات وإما بالعرض. وإن لم يكن علة أخرى بالذات غيره، فليس هو بالعرض؛ لأن الذي بالعرض هو على أحد النحوين المذكورين. فبقي أن تلك الخاصية بنفسها موجبة، والخاصية الموجبة تسمى قوة.

فصل في الاستطراد لإثبات الدائرة[1] والرد على المتكلمين

وهذه القوة عنها تصدر الأفاعيل الجسمانية كلها من التحيزات إلى أماكنها الطبيعية، والتشكلات الطبيعية. فقد قيل: إنها لا تجوز أن تكون ذات زاوية. فلا تكون إلا كرة، لأن سائر ما لا زاوية له من الأشكال البيضية والمفرطحة يكون فيها اختلاف امتداد عن المركز وتفاوت في الطول والعرض، والطبيعة البسيطة لا توجب اختلافاً. فإذ صح وجود الكرة، صح وجود الدائرة التي هي نهاية قطع يحدث أو يتوهم فيها. فالدائرة وهي مبدأ للمهندسين موجودة. والخط المستقيم، وهو البعد الواصل بين كل نقطتين

(١) الدائرة في اصطلاح علماء الهندسة: شكل مسطح يحيط به خط واحد، وفي داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليها متساوية، وتسمى تلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط محيطها.

ظاهر الوجود. وأصحاب الجزء أيضاً يلزمهم وجود الدائرة. فإنه إذا فرض الشكل المرئي مستديراً مضرساً، فكان موضع منه أخفض من موضع حتى إذا أطبق طرفا خط مستقيم على نقطة تفرض وسطاً، وعلى نقطة في المحيط، استوت عليه في موضع كان أطول. ثم إذا أطبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي ينخفض من المحيط، كان أقصر. فأمكن أن يتمم قصره بجزء[1] أو أجزاء[2]. فإن كان زيادة الجزء عليه لا تسويه، بل تزيد عليه، فهو ينقص عنه بأقل من جزء. وإن كان لا يصله به، بل يبقي فرجة فليدبر في الفرجة هذا التدبير بعينه. فإن ذهب الانفراج إلى غير النهاية، ففي الفرج انقسام بلا نهاية. وهذا خلف على مذهبهم. وأما على رأي مثبتي الاتصال فوجود الدائرة والخط المنحني يثبت بما أقول: إذا فرض جسم ثقيل ورأسه أعظم قدراً من أصله، وركز على بسيط مسطح، وهو قائم عليه قياماً مستوياً، فمعلوم أنه يمكن أن يثبت إذا لم يكن ميله إلى جهة أكثر من ميله إلى جهة أخرى. فإن أزيل عن الاستقامة إزالة ما واصلة، ولنفرض نقطة مماسة لذلك المركز، فمن المعلوم أنه يتحرك إلى أسفل، ويلقي السطح المسطح. فحينئذ لا يخلو إما أن تثبت النقطة في موضعها، فيكون كل نقطة تفرضها في رأس ذلك الجسم قد فعلت[3] دائرة. وإما أن يكون مع حركة هذا الطرف إلى أسفل يتحرك الطرف الآخر إلى فوق فيكون قد فعل كل واحد من الطرفين دائرة مركزهما النقطة[4] المتحددة بين الجزء الصاعد والجزء الهابط، وإما أن تتحرك النقطة المتحيزة على السطح ، فيفعل الطرف الآخر قطعاً وخطاً منحنياً. ولكن الميل إلى المركز هو على المحازاة فمحال أن تتحرك النقطة على السطح ، لأن تلك الحركة إما أن تكون بالقسر، أو بالطبع، وليست بالطبع ولا بالقسر؛ لأن ذلك القسر لا يتصور إلا عن الأجزاء التي هي أثقل. وتلك ليست تدفعها إلى تلك الجهة. بل إن دفعتها على حفظ الاتصال دفعتها إلى خلاف حركتها

(١) في (ب) بزيادة لفظ (واحد).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (متعددة).
(٣) في (ب) أكملت بدلاً من (فعلت).
(٤) سبق الحديث عن النقطة في كلمة وافية في هذا الجزء.

فقلبتها ليمكن أن تترك العالية منها إذ هي أثقل، فيطلب حركة أسرع، والمتوسط أبطأ. وهناك اتصال يمنع مثلاً أن ينعطف، فيضطر العالي إلى أن يشيل[1] السافل حتى ينحدر، فيكون حينئذ الجسم منقسماً إلى جزءين. جزء يميل إلى فوق قسراً، وجزء يميل إلى أسفل طبعاً. وبينهما حد هو مركز للحركتين. وقد خرج منه خط مستقيم ما، فيفعل الدائرة. فبين أنه إن لزم عن انحدار الجسم زوال، فهو إلى فوق. وإن لم يلزم عنه، فوجود الدائرة أصح. فإذا ثبتت الدائرة، ثبت المنحنى؛ لأنه إذا ثبتت الدائرة، ثبتت المثلثات، والقائم الزاوية أيضاً، وثبت جواز دوران أحد ضلعي القائمة على الزاوية، فارتسم مخروط، فصح قطع، فصح منحنى، وقد يمكنك أن تثبت الدائرة أيضاً من بيان صحة وضع أي خط فرضت على أي خط فرضت. وأنه إذا كان خطان على زاوية ما، وعلى أحدهما خط. فإنه جائز أن يصير من حال إلى حال ما، حتى ينطبق على الخط الآخر، ويعود من ذلك الخط إلى الأول. ولا يمكن هذا البتة إلا أن يكون حركة ما مستديرة. وأنت تعرف هذا بالاعتبار.

فصل في القديم[2] والحادث

يقال «قديم» للشيء إما بحسب الذات، وإما بحسب الزمان. فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة. والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمانه. والمحدث أيضاً على وجهين: أحدهما: هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة. والآخر: هو الذي لزمانه ابتداء. وقد كان وقت لم يكن. وكانت قبلية هو فيها معدوم. وقد بطلت تلك القبلية.

(١) في (ب) يجرف بدلاً من (يشيل).

(٢) القديم في اللغة ما مضى على وجوده زمان طويل، ويطلق في الفلسفة العربية على الموجود الذي ليس لوجوده ابتداء ويرادفه الأول. والقدم ضد الحدوث، والقدم وجود فيما مضى، والبقاء وجود فيما يستقبل ولم يرد في التنزيل ولا في السنة ذكر القديم في وصف الله تعالى والمتكلمون يصفونه به، وقد ورد: يا قديم الإحسان. وأكثر ما يستعمل القديم يستعمل باعتبار الزمان نحو قوله تعالى: ﴿كالعرجون القديم﴾. (سورة يس آية ٣٩).

ومعنى ذلك كله أنه يوجد زمان هو فيه معدوم. وذلك لأن كل ما لزمان وجوده بداية زمانية دون البداية الابداعية، فقد سبقه زمان، وسبقته مادة قبل وجوده لأنه قد كان لا محالة معدوماً. فإما أن يكون عدمه قبل وجوده، أو مع وجوده. والقسم الثاني محال، فبقي أن يكون معدوماً قبل وجوده. فلا يخلو إما أن يكون لوجوده قبل، أو لا يكون. فإن لم يكن لوجوده قبل[1]، فلم يكن معدوماً قبل وجوده. وإن كان لوجوده قبل، فإما أن يكون ذلك القبل شيئاً معدوماً، أو شيئاً موجوداً. فإن كان شيئاً معدوماً، فلم يكن له قبل موجود، كان فيه معدوماً. وأيضاً فإن القبل المعدوم موجود مع وجوده. فبقي أن القبل الذي كان له شيء موجود. وذلك الشيء الموجود ليس الآن موجوداً، فهو شيء قد مضى وكان موجوداً. وذلك إما ماهية لذاته، وهو الزمان، وإما ماهية لغيره، وهو زمانه. فيثبت الزمان على كل حال.

فصل في ان كل حادث زماني فهو مسبوق بالمادة لا محالة

ونقول: إنه لا يمكن أن يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل، وهو المادة. ولنبرهن على هذا فنقول: إن كل كائن يحتاج أن يكون قبل كونه ممكن الوجود في نفسه. فإنه إن كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن البتة، وليس إمكان وجوده هو أن الفاعل قادر عليه، بل الفاعل لا يقدر عليه إذا لم يكن هو في نفسه ممكناً. ألا ترى أنّا نقول: إن المحال لا قدرة عليه ولكن القدرة هي على ما يمكن أن يكون. فلو كان إمكان كون الشيء هو نفس القدرة عليه، كان هذا القول كأنا نقول: إن القدرة إنما تكون على ما عليه القدرة. والمحال ليس عليه قدرة؛ لأنه ليس عليه قدرة. وما كنا نعرف أن هذا الشيء مقدور عليه أو غير مقدور عليه بنظرنا في نفس الشيء، بل بنظرنا في حال قدرة القادر عليه، هل له عليه قدرة أم لا؟ فإن أشكل علينا أنه مقدور عليه

(١) قبل: نقيض بعد، يقال أتيتك من قبل، وأتيتك قبل، وقبل يستعمل على أوجه: الأول في المكان بحسب الإضافة مثل: مكة قبل المدينة، الثاني في الزمان زمان معاوية قبل زمان عمر ابن عبد العزير، والثالث: في المنزلة: فلان عند السلطان قبل فلان. الرابع في الترتيب الصناعي: تعلم الهجاء قبل تعلم الخط.

أو غير مقدور عليه، لم يمكنا أن نعرف ذلك البتة؛ لأنّا إن عرفنا ذلك من جهة أن الشيء محال أو ممكن، وكان معنى المحال هو أنه غير مقدور عليه. ومعنى الممكن أنه مقدور عليه، كنا عرفنا المجهول بالمجهول. فبين واضح أن معنى كون الشيء ممكناً في نفسه هو غير معنى كونه مقدوراً عليه. وإن كانا بالذات واحداً، وكونه مقدوراً عليه لازم لكونه ممكناً في نفسه. وكونه ممكناً في نفسه هو باعتبار ذاته. وكونه مقدوراً عليه باعتبار إضافته إلى موجده. فإذا تقرر هذا، فإننا نقول: إن كل حادث فإنه قبل حدوثه إما أن يكون في نفسه ممكناً أن يوجد، أو محالاً أن يوجد. والمحال[1] أن يوجد لا يوجد. والممكن أن يوجد قد سبقه إمكان وجوده. فلا يخلو إمكان وجوده من أن يكون معنى معدوماً أو معنى موجوداً. ومحال أن يكون معنى معدوماً، وإلا فلم يسبقه إمكان وجوده، فهو إذا معنى موجود. وكل معنى موجود فإما قائم لا في موضوع، أو قائم في موضوع. وكل ما هو قائم لا في موضوع، ولا وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً. وإمكان الوجود إنما هو ما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجود له. فليس إمكان الوجود جوهراً لا في موضوع، فهو إذاً معنى في موضوع وعارض لموضوع. ونحن نسمي إمكان الوجود قوة الوجود، ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعاً وهيولى ومادة، وغير ذلك. فإذا كل حادث، فقد تقدمته المادة.

فصل في تحقيق معنى الكلي

المعنى الكلي بما هو طبيعة ومعنى كالإنسان بما هو إنسان شيء، وبما هو عام أو خاص، أو واحد، أو كثير. وذلك له بالقوة أو بالفعل شيء آخر. فإنه بما هو إنسان فقط بلا شرط آخر البتة شيء، ثم العموم شرط زائد على أنه إنسان، والخصوص كذلك، وأنه واحد كذلك، وأنه كثير كذلك. وليس ذلك

(١) المحال من الأشياء ما لا يمكن وجوده، والمحال من الكلام ما عدل عن وجهه كالمستحيل. والمحال ما يمتنع وجوده في الخارج كاجتماع الحركة والسكون في جزء واحد.
راجع تعريفات الجرجاني.

إذا فرضت هذه الأحوال بالفعل فقط(١). بل وإذا فرضت هذه الأحوال أيضاً بالقوة واعتبرت الانسانية بالقوة، كان هناك إنسانية واعتبار غير الانسانية مضاف، فتكون الانسانية وإضافة ما. فالانسانية بما هي إنسانية لا عامة ولا خاصة(٢)، لا بالقوة أحدهما ولا بالفعل، بل يلزمها ذلك، وليس إذا كانت الانسانية لا توجد إلا واحدة أو كثيرة تكون الانسانية بما هي إنسانية إما واحدة وإما كثيرة. ففرق بين قولنا: إن هذا لا يوجد إلا وله أحد الحالين. وبين قولنا: «إن أحد الحالين له بما هو إنسانية». وليس يلزم من قولنا: إن الانسانية ليست بما هي إنسانية واحدة أن الانسانية بما هي إنسانية كثيرة كما لو فرضنا بدل الانسانية الوجود الذي هو من جهة أعم من الواحد والكثير، ولا أيضاً نقيض قولنا: «إن الانسانية بما هي إنسانية واحدة»، أن الانسانية بما هي إنسانية كثيرة، بل إن الانسانية ليست بما هي إنسانية واحدة ولا كثيرة. وإذا كان ذلك كذلك، جاز أن توجد لا بما هي إنسانية، بل بما هي موجودة واحدة أو كثيرة. وإذا عرفت هذا فقد يقال: «كلي»(٣) للانسانية بلا شرط. ويقال: «كلي» للانسانية بشرط أنها مقولة بوجه ما من الوجوه المعلومة على كثيرين. والكلي بالاعتبار الأول موجود بالفعل في الأشياء، وهو المحمول على كل واحد لا على أنه واحد بالذات، ولا على أنه كثير. فإن ذلك ليس له بما هو إنسانية. وأما الاعتبار الثاني فله وجهان. أحدهما: إعتبار القوة في الوجود. والثاني اعتبار القوة إذا صار مضافاً إلى الصورة المعقولة عنها. أما اعتبار القوة في الوجود حتى يكون إنسانية في الوجود، وهي بالقوة بعينها محمولة على كل واحد، فتنتقل من واحد إلى واحد، فتكون لم تفسد ذات الأول، بل الخاصة، وتكون هي بعينها بالفعل شيء واحد في الوجود محمولاً على كل واحد وقتاً ما. فهذا غير موجود. فبين ظاهر أن الإنسان الذي

(١) سقط من (ب) لفظ (فقط).

(٢) في (ب) لا تكون عامة ولا تكون خاصة.

(٣) الكلي: هو المنسوب إلى الكل، ويرادفه العام، تقول العلم الكلي أي العلم الشامل لكل شيء، والحتمية الكلية، أي الحتمية العامة الشاملة لجميع أقسام العالم، والكلي عند المنطقيين هو الشامل لجميع الأفراد الداخلين في صنف معين، أو هو المفهوم الذي لا يمنع من أن يشترك فيه كثيرون.

اكتنفته الأعراض المخصصة بشخص لم تكتنفه أعراض شخص آخر حتى يكون ذلك بعينه في شخص زيد وشخص عمرو، ويكون بعينه مكتنفاً بأعراض متضادة. وأما اعتبار القوة بالوجه الأخير فموجود. فإن الانسانية التي في زيد إذا قيست إلى الصورة المعقولة عنها، لم تكن ما يعقل منها أولى بالحمل على زيد منه بالحمل على عمرو، ولا تأثيرها في النفس صورة عقلية مأخوذة عنه أولى من الذي في عمرو، بل من الجائز أن يكون لو سبق الذي في عمرو إلى العقل، لأخذ منه هذه الصورة بعينها. فأيهما سبق فأثر هذا الأثر لم يؤثر الآخر بعده شيئاً. فإذاً هذه الصورة المعقولة جائز من حالها أن ترتسم في النفس عن أي ذلك سبق إليها. فليس قياسها إلى واحد من تلك أولى من قياسها إلى الآخر. بل هي مطابقة للجميع، فلا كلي عامي في الوجود. بل وجود الكلي عاماً بالفعل. إنما هو في العقل. وهي الصورة التي في العقل التي نسبتها بالفعل أو بالقوة إلى كل واحد واحدة. والكلي الذي يوجد في القضايا والمقدمات هو القسم الأول. وقد أشير إليه في كتب المنطق.

فصل في التام والناقص(1)

التام هو الذي يوجد له جميع ما من شأنه أن يوجد له. والذي ليس شيء مما يمكن أن يوجد له ليس له. وذلك إما كمال الوجود، وإما في القوة الفعلية، وإما في القوة الانفعالية. وإما في الكمية. والناقص مقابله.

---

(1) النقص: الخسران في الحظ، والنقصان يكون مصدراً ويكون قدر الشيء الذاهب من المنقوص، وهو اسم له، والنقيصة الوقيعة في الناس، والخصلة الدنيئة في الإنسان أو الضعيفة قال الشاعر:

فما وجد الأعداء في نقيصة ... ولا طاف لي منهم بوحش صائداً

والتناقص النقص قال العجاج:

فالغدر نقص فاحذر التناقصا

راجع بصائر ذوي التمييز جـ٥ ص ١١٤.

فصل في المتقدم والمتأخر

والقبل يقال: «قبل» بالطبع وهو إذا كان لا يمكن أن يوجد الآخر إلا وهو موجود، ويوجد، وليس الآخر موجوداً، كالإثنين والواحد، ويقال في الزمان، وذلك ظاهر. ويقال في المرتبة، وهو في الإضافة إلى مبدأ محدود، وهو إما المبدأ الذي يضاف إليه سائر الأشياء بالقياس إلى تلك الأشياء، وإما واحداً من تلك الأشياء هو منها أقرب إليه. وهذا قد يكون بالذات كما في الأجناس والأنواع المتتالية. وقد يكون بالاتفاق كالذي يقع متقدماً في الصف الأول فيكون أقرب إلى القبلية. وقد يكون بالأحرى كتقديم كتاب (إيساغوجي وقاطيغورياس) على المنطق. ويقال: «قبل في الكمال»، كقولنا: إن أبا بكر قبل عمر في الشرف. ويقال: «قبل» بالعلية. فإن للعلة استحقاق الوجود قبل المعلول. فإنهما بما هما ذاتان ليس يلزم فيهما خاصية التقدم والتأخر، ولا خاصية الـ«مع». وبما هما متضايفان علة ومعلول، فهما معاً، وأيهما كان بالقوة، فكلاهما كذلك. وإن كان أحدهما بالفعل، فكلاهما كذلك. ولكن بما أن أحدهما له الوجود أولاً غير مستفاد من الآخر. والآخر فإن الوجود له مستفاد من الأول، فهو متقدم عليه. وإذا تؤمل حال المتقدم في جميع الأنحاء، وجد المتقدم هو الذي له ذلك الوصف، حيث ليس الآخر، والآخر ليس له إلا وذلك للمذكور أنه أول. والمتأخر مقابل المتقدم في كل واحد. وقد يكون ما هو أقدم بالعلية قد يزول ويبقى المعلول بعلة أخرى تقوم مقامه مثل السكون الواحد الذي يثبته شيئان متعاقبان، فهو متأخر عنهما في المعلولية. وقد يوجد لا مع كل واحد منهما. وكذلك الهيولى مع الصورة. واعلم أنه فرق بين أن يقال: إذا رفعت هذا ارتفع هذا[1]. وبين أن يقال: إن هذا لا[2] يوجد حين لا يوجد ذاك. فإن معنى الأول أنه إذا وجب عدم هذا، وجب أن يعدم ذلك. فعدم هذا علة لعدم ذاك. ومعنى الآخر أنه أي وقت يصدق فيه أن هذا ليس، فإنه يصدق فيه أن ذاك ليس. ويصح أن

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (الشيء).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (الشيء).

يقال: إنه إذا لم توجد العلة، لم يوجد المعلول. وأنه إذا لم يوجد المعلول، لم توجد العلة. ولا يصح إن يقال: إذا رفع المعلول، ارتفعت العلة، كما يصح أن يقال: إذا ارتفعت العلة، ارتفع المعلول. بل إذا رفعت العلة، ارتفع المعلول، وإذا رفع المعلول قد كانت العلة ارتفعت أو لا لعلة أخرى حتى يصح رفع المعلول، لا أن نفس رفع المعلول هو رافع العلة، كما أن نفس رفع العلة هو رافع المعلول

فصل في بيان الحدوث[1] الذاتي

واعلم أنه كما أن الشيء قد يكون محدثاً بحسب الزمان، فكذلك قد يكون محدثاً بحسب الذات، فإن المحدث هو الكائن بعد أن لم يكن، فالبعدية كالقبلية قد تكون بالزمان، وقد تكون بالذات، فإذا كان الشيء له في ذاته أن لا يجب له وجود بل هو اعتبار ذاته وحدها بلا علتها لا يوجد، وإنما يوجد بالعلة والذي بالذات قبل الذي من غير الذات، فيكون لكل معلول في ذاته أولاً أنه ليس ثم عن العلة. وثانياً أنه آيس، فيكون كل معلول محدثاً، أي مستفيد الوجود من غيره بعد ما له في ذاته أن لا يكون موجوداً فيكون كل معلول في ذاته محدثاً. وإن كان مثلاً في جميع الزمان موجوداً مستفيداً لذلك الوجود عن موجد، فهو محدث؛ لأن وجوده من بعد لا وجوده بعدية بالذات، ومن الجهة التي ذكرناها، وليس حدوثه إنما هو في آن من الزمان فقط. بل هو محدث في جميع الزمان والدهر[2]. ولا يمكن أن يكون حادث بعدما لم يكن بالزمان إلا وقد تقدمته المادة التي منها حدث.

---

(١) الحدوث: كون الشيء بعد أن لم يكن عرضاً كان أو جوهراً، وإحداثه إيجاده، واحداث الجوهر ليس الا لله تعالى. والمحدَث: ما أوجد بعد أن لم يكن، وذلك إما في ذاته أو إحداثه عند من حصل عنده نحو احدثت مِلكاً، ورجل حدَث، وحديث السن بمعنى، وحِدث النساء بالكسر أي محادثهن. وتحادثوا صاروا أحدوثة والحادثة: النازلة العارضة.
راجع بصائر ذوي التمييز جـ٢ ص ٤٤.

(٢) سبق الحديث عنه في الجزء الأول من هذا الكتاب في كلمة وافية.

فصل في انواع الواحد والكثير.

يقل: «واحد» لما هو غير منقسم من الجهة التي قيل له أنه واحد. فمن غير المنقسم ما لا ينقسم في الجنس فيكون واحداً في الجنس. ومنه ما لا ينقسم في النوع، فيكون واحداً في النوع. ومنه ما لا ينقسم بالعرض العام[1]، فيكون واحداً بالعرض، كالغراب والفأر في السواد. ومنه ما لا ينقسم بالمناسبة، فيكون واحداً في المناسبة، كما يقال إن نسبة الملك إلى المدينة، والعقل إلى النفس واحد، ومنه ما لا ينقسم في الموضوع فيكون واحداً في الموضوع، وإن كان كثيراً في الحد. ولهذا يقال: إن الذابل والنامي واحد في الموضوع. ومنه ما لا ينقسم معناه في العدد. أي لا ينقسم إلى أعداد لها معانيه. أي ليست بالفعل أعداد لها معانيه، فهو واحد بالعدد. ومنه ما لا ينقسم بالحد. أي حده ليس لغيره، وليس له في كمال حقيقة ذاته نظير، فهو واحد بالكلية. ولهذا يقال: إن الشمس واحدة. والواحد بالعدد إما أن يكون فيه بوجه من الوجوه كثرة بالفعل، فيكون واحداً بالتركيب والاجتماع. وإما أن لا يكون. وإن لم تكن بالفعل، وكانت بالقوة، فهو متصل، وواحد بالاتصال. وإن لم تكن ولا بالقوة، فهو واحد بالعدد على الاطلاق. والكثير يكون كثيراً على الاطلاق. وهو العدد المقابل للواحد. وهو ما وجد فيه واحد، وليس بالواحد في الحد من جهة ما هو فيه. أي: يوجد واحد ليس هو وحده فيه. وهذا مبدأ عنه يأخذ الحساب في البحث. وقد يكون الكثير كثيراً بالاضافة. وهو الذي يترتب بإزائه القليل. وأقل العدد إثنان. والمشابهة إتحاد في الكيفية[2] والمساواة إتحاد في الكمية. والمجانسة إتحاد في الجنس، والمشاكلة إتحاد في النوع. والموازاة إتحاد في وضع الأجزاء. والمطابقة إتحاد في الأطراف. والهو هو إتحاد بين إثنين جعلا إثنين في الوضع، فيصير بينهما إتحاد بنوع من الاتحادات الواقعة بين إثنين مما قيل. ويقال: كل واحد منها من باب الكثير الخلاف والتقابل والتضاد.

(١) العرض العام: هو الكلي المقول على أفراد حقيقة واحدة وغيرها قولاً عرضياً، ويطلق العرض في علم الطب على ما يحسه المريض من الظواهر الدالة على المرض، وجمعه أعراض.

(٢) سبق الحديث عنها في كلمة وافية في الجزء الأول.

المقالة الثانية من الإلهيات

فصل في بيان معاني الواجب ومعاني الممكن(1)

إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال. وأن الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً، لم يعرض منه محال. والواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه. أي: لا في وجوده ولا في عدمه. فهذا هو الذي نعنيه في هذا الموضوع بممكن الوجود. وإن كان قد يعني بممكن الوجود ما هو في القوة. ويقال: الممكن على كل صحيح الوجود. وقد فصل ذلك في المنطق(2). ثم إن الواجب الوجود قد يكون واجباً بذاته. وقد لا يكون بذاته. أما الذي هو واجب الوجود بذاته، فهو الذي بذاته، لا لشيء آخر. أي شيء كان يلزم محال من فرض عدمه. وأما الواجب الوجود لا بذاته فهو الذي لو وضع الشيء مما ليس هو صار واجب الوجود مثلاً إن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها. ولكن عند فرض اثنين واثنين، والاحتراق واجب الوجود لا بذاته، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع، والقوة المنفعلة بالطبع. أعني المحرقة والمحترقة.

---

(1) للممكن معنيان: الأول: سلب الضرورة، وهو قد يكون بحسب نفس الأمر، ويسمى إمكاناً ذاتياً، وإمكاناً خارجياً، أو يكون بحسب الذهن، ويسمى إمكانياً ذهنياً، وهو ما لا يكون تصور طرفيه كافياً بل يتردد الذهن بالنسبة بينهما.

راجع كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي.

والثاني: هو الوجود بالقوة، ويسمى بالامكان الاستعدادي، وهو كون الشيء من شأنه أن يكون، وليس بكائن فلا ينتقل من حال الوجود بالقوة إلى حال الوجود بالفعل إلا عند استيفائه شروط الوجود الأساسية.

(2) هناك بين أن للممكن عدة إطلاقات منها الممكن العامي والممكن الخاصي، والممكن بحسب الاستقبال وغير ذلك.

فصل في ان الواجب بذاته لا يجوز ان يكون واجبا بغيره. وان الواجب بغيره ممكن

ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً. فإنه إن رفع غيره، أو لم يعتبر وجوده، لم يخل إما أن يبقى وجوب وجوده على حاله، فلا يكون وجوب وجوده بغيره. وإما أن لا يبقى وجوب وجوده، فلا يكون وجوب وجوده بذاته. وكل ما هو واجب الوجود بغيره، فإنه ممكن الوجود بذاته؛ لأن ما هو واجب الوجود بغيره، فوجوب وجوده تابع لنسبة ما، وإضافة. والنسبة والاضافة اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات الشيء التي لها نسبة وإضافة. ثم وجوب الوجود إنما يتقرر باعتبار هذه النسبة. فاعتبار الذات وحدها لا يخلو إما أن يكون مقتضياً لوجوب الوجود، أو مقتضياً لامكان الوجود، أو مقتضياً لامتناع الوجود. ولا يجوز أن يكون مقتضياً لامتناع الوجود، لأن كل ما امتنع وجوده بذاته، لم يوجد ولا بغيره، (ولا أن يكون موجوداً معاً. وإما أن لا يكون موجوداً معاً. فإن لم يكن موجوداً معاً غير المتناهي في زمان واحد، ولكن واحد قبل الآخر، أو الآخر. ولنؤخر الكلام في هذا[1].) وإما أن يكون موجوداً مقتضياً لوجوب الوجود، فقد قلنا: إن ما وجب وجوده بذاته، استحال وجوب وجوده بغيره، فبقي أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود. وباعتبار إيقاع النسبة إلى ذلك الغير واجب الوجود. وباعتبار قطع النسبة التي إلى ذلك الغير ممتنع الوجود، وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود.

فصل في ان ما لم يجب لم يوجد

فقد بان أن كل واجب الوجود بغيره، فهو ممكن الوجود بذاته. وهذا ينعكس[2]، فيكون كل ممكن الوجود بذاته فإنه إن حصل وجوده، كان

(١) اعلم أن ما بين الهلالين جعلناه كذلك لأنه حشو في وسط الكلام المنتظم الملتئم بعضاً ببعض.
(٢) العكس: استدلال مباشر يقوم على استنتاج قضية من قضية أخرى بتصيير الموضوع محمولاً، والمحمول موضوعاً مع بقاء السلب والإيجاب بحالة، والصدق والكذب بحالة.

واجب الوجود بغيره؛ لأنه لا يخلو إما أن يصح له وجود بالفعل. وإما أن لا يصح له وجود بالفعل. ومحال أن لا يصح له وجود بالفعل. وإلا كان ممتنع الوجود، فبقي أن يصح له وجود بالفعل، فحينئذ إما أن يجب وجوده، وإما أن لا يجب وجوده. وما لم يجب وجوده فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز[1] وجوده عن عدمه. ولا فرق بين هذه الحالة فيه والحالة الأولى؛ لأنه قد كان قبل الوجود ممكن الوجود. والآن هو بحاله كما كان. فإن وضع أن حالاً تجددت، فالسؤال عن تلك الحال ثابت، هل هي ممكنة الوجود، أو واجبة الوجود. فإن كانت ممكنة الوجود، فإن تلك الحال كانت قبل أيضاً موجودة على إمكانها، فلم يتجدد حاله. وإن وجب وجودها وهي موجبة للأول، فقد وجب لهذا الأول وجود حالة، وليست تلك الحالة إلا خروجه إلى الوجود. فخروجه إلى الوجود واجب. وأيضاً فإن كل ممكن الوجود فإما أن يكون وجوده بذاته، أو يكون لسبب ما. فإن كان بذاته، فذاته واجبة الوجود، لا ممكنة الوجود. وإن كان بسبب فإما أن يجب وجوده مع وجود السبب، وإما أن يبقى على ما كان عليه قبل وجود السبب. وهذا محال. فيجب إذاً أن يكون وجوده مع وجود السبب. فكل ممكن الوجود بذاته، فهو إنما يكون واجب الوجود بغيره.

فصل في كمال وحدانية واجب الوجود[2] وان كل متلازمين في الوجود متكافئين فيه فلهما علة خارجة عنهما

ولا يجوز أن يكون اثنان يحدث منهما واجب وجود واحد، ولا أن يكون في واجب الوجود كثرة بوجه من الوجوه. ولا يجوز أن يكون شيئان اثنان ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا. وكل واحد منهما واجب الوجود بذاته وبالآخر. فقد بان أن واجب الوجود بذاته لا يكون واجب الوجود بغيره. ولا يجوز أن يكون

(١) أي لم يترجح.

(٢) الواجب: ما تقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاماً، أو ما يستغني في وجوده الفعلي عن غيره، وهو مرادف للضروري، إلا أنه يطلق في بعض الأحايين على ما هو أخص من الضروري وقال الجرجاني: واجب الوجود: هو الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلاً.

كل واحد منهما واجب الوجود بالآخر حتى يكون (أ) واجب الوجود بـ(ب) لا بذاته. و(ب) واجب الوجود بـ(أ) لا بذاته. وجملتهما واجب وجود واحد. وذلك لأن اعتبارهما ذاتين غير اعتبارهما متضايفين. ولكل واحد منهما وجوب وجود، لا بذاته. فكل واحد منهما ممكن الوجود بذاته. ولكل ممكن الوجود بذاته علة في وجوده أقدم منه، لأن كل علة أقدم في وجود الذات من المعلول، وإن لم يكن في الزمان، فلكل واحد منهما في الذات شيء آخر يقوم به أقدم من ذاته. وليس ذات أحدهما أقدم من ذات الآخر على ما وصفنا. فلهما إذاً علل خارجة عنهما أقدم منهما، فليس إذاً وجوب وجود كل واحد منهما مستفاداً من الآخر، بل من العلة الخارجة التي أوقعت العلاقة بينهما. وأيضاً فإن ما يجب بغيره فوجوده بالذات متأخر عن وجود ذلك الغير، ومتوقف عليه. ثم من المستحيل أن تتوقف ذات في أن توجد على ذات توجد بها. فكأنها تتوقف في الوجود على وجود نفسها. وبالجملة فإذا كان ذلك الغير يجب به كان هذا أقدم مما هو أقدم منه ومتوقف على ما هو متوقف عليه. فوجودهما محال.

فصل في بساطة الواجب

ونقول أيضاً: إن واجب الوجود لا يجوز أن يكون لذاته مبادئ تجتمع، فيقوم منها واجب الوجود، لا أجزاء الكمية، ولا أجزاء الحد[1]. والقول سواء كانت كالمادة والصورة، أو كانت على وجه آخر بأن تكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه، فيدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الآخر بذاته. وذلك لأن كل ما هذا صفته، فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر، ولا ذات المجتمع[2]. فإما أن يصح لكل واحد من جزءيه مثلاً وجود منفرد. لكنه لا يصح للمجتمع وجود دونها. فلا يكون المجتمع واجب الوجود أو يصح ذلك لبعضها ولكنه لا يصح للمجتمع وجود دونه. فما لم

(١) وهذا ما عناه الله تعالى بقول: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ (سورة الشورى، آية ١١).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (بافراده).

يصح له من المجتمع، والأجزاء الأخرى وجود منفرد فليس واجب الوجود، ولم يكن واجب الوجود إلا الذي يصح له. وإن كان لا يصح لتلك الأجزاء مفارقة الجملة في الوجود. ولا للجملة مفارقة الأجزاء. وتعلق وجود كل بالآخر، وليس واحد أقدم بالذات، فليس شيء منها بواجب الوجود، فقد أوضحت هذا على أن الأجزاء بالذات أقدم من الكل. فتكون العلة الموجبة للوجود توجب أولاً الأجزاء، ثم الكل. ولا يكون شيء منها واجب الوجود. وليس يمكننا أن نقول: إن الكل أقدم بالذات من الأجزاء، فهو إما متأخر، وإما معاً. وكيف كان، فليس بواجب الوجود. فقد اتضح من هذا أن واجب الوجود ليس بجسم ولا مادة جسم، ولا صورة جسم، ولا مادة معقولة لصورة معقولة، ولا صورة معقولة في مادة معقولة. ولا له قسمة لا في الكم ولا في المبادئ[1]، ولا في القول، فهو واحد من هذه الجهات الثلاث.

فصل في ان الواجب تام وليس له حالة منتظرة.

ونقول: إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود بجميع جهاته. وإلا فإن كان من جهة واجب الوجود، ومن جهة ممكن الوجود، فكانت تلك الجهة تكون له. ولا تكون له، ولا تخلو عن ذلك. وكل منها بعلة يتعلق الأمر بها ضرورة. فكانت ذاته متعلقة الوجود بعلتي أمرين لا يخلو منها. فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقاً بل مع العلتين. سواء كان أحدهما وجوداً، والآخر عدماً، أو كان كلاهما وجوديين، فبين من هذا أن الواجب الوجود لا يتأخر عن وجوده وجود منتظر، بل كل ما هو ممكن له فهو واجب له. فلا له إرادة منتظرة ولا طبيعة منتظرة، ولا علم منتظر، ولا صفة من الصفات التي تكون لذاته منتظرة.

---

(١) يطلق اصطلاح المبادئ المنطقية على المبادئ الأربعة التالية ١ ـ مبدأ الهوية: وهو قولنا: ما هو هو، ٢ ـ مبدأ التناقض وهو القول أن نقيض الحق باطل، ٣ ـ مبدأ الوسط المرفوع، وهو القول أن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معاً، ولا تكذبان معاً. ٤ ـ مبدأ القياس.

فصل في ان واجب الوجود بذاته خير محض

وكل واجب الوجود بذاته فإنه خير محض، وكمال محض. والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده. والشر لا ذات له. بل هو إما عدم جوهر، أو عدم صلاح حال الجوهر. فالوجود خيرية، وكمال الوجود خيرية الوجود والوجود الذي لا يقارنه عدم لا عدم جوهر، ولا عدم شيء للجوهر، بل هو دائم بالفعل - فهو خير محض. والممكن الوجود بذاته ليس خيراً محضاً[1]، لأن ذاته بذاته لا يجب له الوجود. فذاته بذاته تحتمل العدم، وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئاً من الشر، والنقض. فإذاً ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود بذاته. وقد يقال أيضاً خير لما كان نافعاً ومفيداً لكمالات الأشياء. وسنبين أن الواجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكل وجود. ولكل كمال وجود. فهو من هذه الجهة خير أيضاً لا يدخله نقص ولا شر.

فصل في أن الواجب حق بكل معاني الحقيقة

وكل واجب الوجود بذاته، فهو حق محض، لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له، فلا حق إذاً أحق من الواجب الوجود. وقد يقال أيضاً: حق لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً. فلا حق أحق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً. ومع صدقه دائماً، ومع ذلك دوامه لذاته، لا لغيره.

---

(١) قال الراغب: الخير والشر يقالان على وجهين: أحدهما أن يكونا اسمين، والثاني: أن يكونا وصفين وتقديراهما تقدير أفعل نحو: هو خير من ذلك وأفضل. وقوله تعالى: ﴿وأن تصوموا خير لكم﴾ (سورة البقرة آية ١٨٤) يصح أن يكون اسماً وأن يكون صفة وقوله تعالى ﴿وتزودوا فإن خير الزاد التقوى﴾ (سورة البقرة، آية ١٩٧) تقديره تقدير أفعل منه.
والخير يقابل به الشر مرة والضر مرة أخرى نحو ﴿وإن يَمْسَسْك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يَمْسَسْك بخير﴾ (سورة الانعام، آية ١٧) وقيل فلان خير أشبه الصفات فادخلوا فيه الهاء للمؤنث ولم يريدوا أفعل وأنشد أبو عبيدة:

ولقد طغت مجامع الربلات: ربلات هند خيرة الملكات

والربلات: باطن الفخذ.

فصل في أن نوع واجب الوجود لا يقال على كثيرين إذ لا مثل له ولا ضد

ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته، لأن وجود نوعه له بعينه إما أن تقتضيه ذات نوعه أو لا تقتضيه ذات نوعه، بل تقتضيه علة. فان كان معنى نوعه له لذات معنى نوعه، لم يوجد إلا له. وإن كان لعلة فهو معلول ناقص، وليس واجب الوجود. وكيف يمكن أن تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتيين، والشيئان إنما يكونان إثنين إما بسبب المعنى، وإما بسبب الحامل للمعنى، وإما بسبب الوضع والمكان، أو بسبب الوقت والزمان. وبالجملة لعلة من العلل. وكل إثنين لا يختلفان بالمعنى، فانما يختلفان بشيء غير المعنى. وكل معنى موجود بعينه لكثيرين مختلفين، فهو متعلق الذات بشيء مما ذكرناه من العلل، ولواحق العلل، فليس واجب الوجود. وأقول قولاً مرسلاً: إن كل ما ليس اختلافه لمعنى. ولا يجوز أن يتعلق إلا بذاته فقط فلا يخالف مثله بالعدد. فلا يكون إذاً له مثل؛ لأن المثل[1] مخالف بالعدد. فبين من هذا أن واجب الوجود لذاته لا ند له ولا مثل. ولا ضد، لأن الأضداد متفاسدة ومتشاركة في الموضوع. وواجب الوجود بريء من المادة...

فصل في أنه واحد من وجوه شتى

وأيضاً فهو تام الوجود؛ لأن نوعه له فقط، فليس من نوعه شيء خارج عنه وأحد وجوه الواحد أن يكون تاماً. فان الكثير والزائد لا يكونان

(١) المثال عند (أفلاطون) صورة مجردة، وحقيقة معقولة أزلية ثابتة، ثابتة بذاتها لا تتغير، ولا تدثر، ولا تفسد. قال الفارابي: إن افلاطون في كثير من أقاويله يومئ الى أن للموجودات صوراً مجردة في عالم الاله، وربما يسميها بالمثل الالهية، وأنها لا تدثر ولا تفسد، ولكنها باقية. (راجع كتاب الجمع بين رأي الحكيمين)

والمثل الافلاطونية مبدأ المعرفة ومبدأ الوجو، معاً فهي مبدأ المعرفة لأن النفس لا تدرك الأشياء ولا تعرف كيف تسميها إلا اذا كانت قادرة على تأمل المثل، وهي مبدأ الوجود، لأن الجسم لا يتعين في نوعه إلا اذا شارك بجزء من مادته في مثال من المثل.

والمثال عند «كانت» صورة عقلية كاملة تجاوز معطيات الحس وتصورات الذهن، وليس لها ما يماثلها في عالم التجربة.

واحدين، فهو واحد من جهة تمامية وجوده، وواحد من جهة أن حده له، وواحد من جهة أنه لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادئ المقومة له، ولا بأجزاء الحد. وواحد من جهة أن لكل شيء وحدة تخصه. وبها كمال حقيقته الذاتية. وأيضاً هو واحد من جهة أخرى. وتلك الجهة هي أن مرتبته من الوجود، وهو وجوب الوجود ليس إلا له.

فصل في البرهان على أنه لا يجوز أن يكون اثنان واجبي الوجود. أي أن الوجود الذي يوصف به ليس هو لغيره وان لم يكن من جنسه ونوعه

ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركاً فيه. ولنبرهن على هذا فنقول: إن وجوب الوجود إما أن يكون شيئاً لازماً لماهية. تلك الماهية هي التي لها وجوب الوجود، كما نقول للشيء: إنه مبدأ، فتكون لذلك الشيء ذات وماهية. ثم يكون معنى المبدأ لازماً لتلك الذات. كما أن إمكان الوجود قد يوجد لازماً لشيء له في نفسه معنى مثل أنه جسم، أو بياض، أو لون. ثم هو ممكن الوجود. وإمكان الوجود يلزمه، ولا يكون داخلاً في حقيقته. واما أن يكون وجوب الوجود هو نفس واجب الوجود. ويكون نفس وجوب الوجود كلية ذاتية له. فنقول أولاً: إنه لا يمكن أن يكون وجوب الوجود من المعاني اللازمة لماهية. فان تلك الماهية حينئذ تكون سبباً لوجوب الوجود. فيكون وجوب الوجود متعلقاً بسبب. فلا يكون وجوب الوجود موجوداً بذاته. فان وجوب الوجود من المعلوم أنه اذا لم يكن داخلاً في ماهية شيء، بل كان الشيء كانسان، أو شجرة، أو سماء، أو غير ذلك ما قد علمت أن الوجود ووجوبه ليس داخلاً في ماهيته، كان لازماً له، كالخاصية أو العارض العام. لا كالجنس والفصل. وإذا كان لازماً، كان تابعاً غير متقدم. والتابع معلول. فكان وجوب الوجود معلولاً. فلم يكن وجوب وجود بالذات. وقد أخذناه بالذات. فان لم يكن وجوب الوجود كاللازم، بل كان داخلاً في الماهية، أو ماهية. فان كان ماهية، عاد إلى أن النوعية واحدة. وإن كان

داخلاً في الماهية، فتلك الماهية إما أن تكـون بعينها لكليهـما، فيكون نـوع وجوب الوجود مشتركاً فيه. وقد أبطلنا هذا. أو يكون لكل ماهية أخرى. فان لم يشتركا في شيء، لم يجب أن يكون كل واحد منهما قائماً لا في موضوع. وهو معنى الجوهرية المعقول عليهما بالسوية. وليس لأحدهما أولاً وللثاني آخراً. فلذلك هو جنس لهما. فاذا لم يجب ذلك، كان أحدهما قائماً في مـوضوع، فيكون ليس واجب الوجود، وإن اشتركا في شيء، ثم كان لكل واحد منهما بعده معنى على حدة[1] تتم به الماهية، ويكون داخلاً فيها، فكل واحد منهما منقسم بالقول. وقد قيل: إن واجب الوجود لا ينقسم بالقول. فليس ولا واحد منهما واجب الوجود. وإن كان لأحدهما ما يشتركان فيه فقط، وللثاني معنى زائد عليه، فأما الأول فيفارقه بعدم هذا المعنى، ووجـود ذلك المعنى المشترك فيه بشرط تجريده[2] عما لغيره وعدمه فيه. فيكون الذي لا تجريد له منقسماً في القول غير واجب الوجـود. ويكون الآخـر هو الـواجب الوجـود وحده. ويكون المعنى المشترك فيه لا يوجب وجوب وجود إلا أن يشترط فيه عدم ما سواه من غير أن تكون تلك الأعدام وجودات أشياء وذواتاً. فانـه ليس كل أعدام تكون للأشياء تكون ذواتاً ومعانى زائدة ولو كان كذلك لكان في كل شيء واحد أشياء بلا نهاية موجودة؛ لأن في كل شيء اعدام أشياء بلا نهاية. ومع هذا كله فان كل ما يجب وجوده، فليس يجب وجوده بما يشارك به غيره. ولا يتم به وحده وجوب ذاته. بل إنما يتم وجوده بجميع ما يشارك به غيره، وبما يتم به وجود ذاته. فالذي يتم به وجوده ويزيد على ما يشارك به غيره، فإما أن يكون شرطاً في نفس وجوب الوجود، وإما أن لا يكون. فان كان ذلك كله شرطاً في نفس وجوب الوجود، وجب أن يوجد لكل واجب الوجود. فكل ما يوجد لكل واحدة من الماهية يوجد للأخرى، فـلا يكون

(١) سقط من (ب) لفظ (على حدة)

(٢) التجريد: هو أن ينتزع من أمر موصوف بصفة أمر آخر مثله في تلك الصفة للمبالغة في كمال تلك الصفة في ذلك الأمر المنتزع عنه نحو قولهم: لي من فلان صديق حميم فإنه انتزع فيه من أمر موصوف بصفة وهو فلان الموصوف بالصداقة. أمر آخر، وهو الصديق الذي هو مثل فلان في تلك الصفة للمبالغة في كمال الصداقة في فلان. والصديق الحميم هو القريب المشفق، ومن في قولهم: «من فلان» تسمى تجريدية.

بينهما انفصال البتة بمقوم. وقد وضع بينهما اختلاف في هذا النوع. هذا خلف. وأما إن لم يكن شرطاً في نفس وجوب الوجود، وما ليس بشرط في شيء، فالشيء[1] يتم دونه، فوجوب الوجود يتم دونه ما اختلفا فيه. فيكون ما اختلفا فيه عارضين لوجوب الوجود، وهما متفقان في ماهية وجوب الوجود ونوعيته، واختلفا بالعوارض دون الأنواع. هذا خلف. فان جعل الشرط في وجوب الوجود أحد الفصلين لا بعينه، فليس أحدهما بعينه شرطاً، ولا الآخر بعينه شرط، فتساويا في أنه ليس أحدهما بشرط. فكيف يكون أحدهما لا بعينه شرطاً. (فان قال قائل:) هذا مثل المادة ليست هذه الصورة لها بعينها شرطاً ولا ضدها، ولكن أحدهما لا بعينه أو مثل أن اللون لا يتقرر وجوده إلا أن يكون سواداً أو بياضاً، لا بعينه، ولكن أحدهما. فقد ذهب عليه الفرق، فيقال له: أما المادة فاحدى الصورتين بعينها شرط لها في زمان. والأخرى ليست بشرط في ذلك الزمان، وفي الزمان الآخر. فان الصورة الأخرى بعينها ممكنة لها إذا أخذت مطلقة بلا شرط. والمادة أيضاً ممكنة. فاذا وجبت بعلة إحدى الصورتين، أوجبت تلك الصورة بعينها، وكيفما كان الحال، فان المادة سواء كان أحدهما شرطاً في وجوبها بعينه، أو إحداهما لا بعينه، فلها شرط في الوجوب غير نفس طبيعتها. ولو كان لوجوب الوجود شرط متعلق بشيء خارج عنه[2]، لكان ليس وجوب الوجود بالذات. واما اللونية فليست تصير لونية بسواد أو بياض، بل هي لونية بأمر يعمهما، لكن لا توجد مفردة إلا مع فصل كل واحد منهما. فليس ولا واحد من الأمرين للونية بشرط في اللونية، ولكنه شرط في الوجود المحض، ثم في كل زمان، وفي كل مادة. فالشرط أحدهما بعينه، لا الآخر. فهذه اللونية التي بحسب الزمان، وبحسب هذه

---

(١) الشيء: اسم لما يصح أن يعلم، أو يحكم عليه أو يخبر عنه والظاهر أنه مصدر بمعنى اسم المفعول من شاء، أي الأمر المشيء أو المراد الذي يتعلق به القصد، وهو أعم من أن يكون بالفعل أو بالامكان فيتناول الواجب والممكن والممتنع.

والشيء المرادف للموجود حسياً كان أو ذهنياً، والدليل على ذلك أن أهل اللغة يطلقون لفظ الشيء على الموجود، فإذا قلت لهم الموجود شيء تلقوه بالقبول والدليل على ذلك أن الفلاسفة لا يفرقون بين الشيء والموجود.

(٢) سقط من (ب) لفظ (عنه)

المادة إنما يوجدها فصل السواد[1]، وكذلك الأخرى موجدها فصل البياض، واللونية المطلقة إما أن يكون ولا واحد منهما شرطاً في وجوده البتة، أو يكون اجتماعهما شرطاً في وجوده، على أنه بعض الشرط، لا شرط تام. والشرط التام هو اجتماعهما. وبالجملة. فان الشيء الواحد من جهة واحدة يكون شرطه شيئاً واحداً، لا أي شيئين اتفقا. إنما يكون هذا إذا كان له جهتان. ولكل جهة شرط بعينه. فلا يخلو عنهما. فلا يتعلق بأحدهما بعينه لذاته، بل باتفاق سبب من جهته. وأما ذاته بذاته فلا شرط له إلا الواحد، كما أن اللونية شرطها بذاتها أمر واحد، وشرطها في جهات وجودها أمور تكون لكل وقت بعينه. وكما أن اللونية في أنها لونية ليس أحد الأمرين بعينه وبغير عينه شرطاً لها في ماهية لونيتها، بل في آنية لونيتها، وحصولها بالفعل كذلك يجب أن لا يكون أحد الأمرين شرطاً في وجوب الوجود من جهة ماهية كونه وجوب الوجود، بل من جهة آنيته، فتكون آنية وجوب الوجود غير ماهيته. وهذا خلف. فانه يلزم أن يكون واجب الوجود يطرأ عليه وجود ليس له في حد نفسه كما يطرأ على الانسانية والفرسية، وكما في اللونية. بل كما أنه يجوز أن يقال في اللونية: ان أحدهما لا بعينه شرط في اللونية، لا لنفس اللونية، بل لاختلاف وجودات اللونية. كذلك إن كان لوجوب الوجود أحد الفصلين لا بعينه شرطاً، فيجب أن يكون لا لأنه وجوب الوجود، فيكون وجوب الوجود متقرراً دون غير محتاج إليه. ولكنه شرط في تخصيص وجوده. فان كان سبب تخصيص وجوده أن رفع يبطله، فهو غير واجب الوجود. وإن لم يكن يبطله، لا اختلاف بين آحاده البتة. وكلاهما على الوضع المفروض محال. فقد بان أنه ليس ولا واحد من خاصيتي الماهيتين المذكورتين شرطاً في وجوب الوجود بوجه من الوجوه، لا بعينه، ولا لا بعينه. فقد بطل أن يكون وجوب الوجود، مشتركاً فيه، على أن يكون لازماً، أو يكون جنساً. ونقول: ولا على أن يكون مقوماً لماهية الشيء، وهذا أظهر. فان وجوب الوجود إذا كان طبيعة بنفسها، فليكن (أ) ثم انقسمت إلى كثيرين، فانها تنقسم في مختلفين بالعدد

(١) في (ب) بزيادة لفظ (عن غيره)

فقط. وقد منعنا هذا. اذاً، فتختلف في منقسمين بالنوع، فينقسم بفصول، فلتكن هي (ب) و(ج). وتلك الفصول لا تكون شريطة فيها. (وهي في نفسها طبيعة منفردة أظهر). فان طبيعة وجوب الوجود إن كانت تحتاج إلى (ب) و(ج) حتى يكون لها وجوب الوجود، فطبيعة وجوب الوجود ليست طبيعة وجوب الوجود. هذا خلف. وبالجملة يجب أن تعرف أن حقيقة وجوب الوجود ليست كطبيعة اللون[1] والحيوان الجنسين اللذين يحتاجان إلى فصل وفصل، حتى يتقرر وجودهما لأن تلك الطبائع معلولة. وإنما يحتاجان إلى الفصول، لا في نفس اللونية والحيوانية المشتركة فيهما، بل في الوجود[2]. وههنا فوجوب الوجود هو مكان اللونية والحيوانية. وكما أن ذينك لا يحتاجان إلى فصول في أن يكونا لوناً وحيواناً، فكذلك هذا لا يحتاج إلى الفصول في أن يكون وجوب وجود، ثم وجوب الوجود. ليس له وجود ثان يحتاج فيه إليها. فان اللون هناك يحتاج بعد اللونية إلى الوجود، وإلى علله، فيحصل اللازم للونية. فقد ظهر أنه لا يمكن أن يكون وجوب الوجود مشتركاً فيه، لا أن كان لازماً لطبيعة، ولا أن كان طبيعة بذاته. فاذاً واجب الوجود واحد لا بالنوع فقط، أو بالعدد أو عدم الانقسام، أو التمام فقط، بل في أن وجوده ليس لغيره، وإن لم يكن من جنسه، ولا يجوز أن يقال: واجبي الوجود لا يشتركان في شيء. كيف وهما مشتركان في وجوب الوجود، ومشتركان في البراءة عن الموضوع. فان كان وجوب الوجود يقال عليهما بالاشتراك، فكلامنا ليس في معنى منع كثرة ما يقال له واجب الوجود بالاسم، بل بمعنى واحد من معاني ذلك الاسم. فان كان بالتواطؤ، فقد حصل معنى عام عموم لازم، أو عموم جنس. وقد بينا استحالة ذلك. وكيف يكون عموم وجوب الوجود لشيئين على سبيل اللوازم التي تعرض من خارج. واللوازم معلولة. ووجوب الوجود المحض غير معلول.

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (بأنواعه)

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (عينه)

فصل في إثبات واجب الوجود

لا شك أن هنا وجوداً. وكل وجود فاما واجب، وإما ممكن. فان كان واجباً فقد صح وجود الواجب، وهو المطلوب. وإن كان ممكناً فانا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود، وقبل ذلك، فانا نقدم مقدمات[1]: فمن ذلك أنه لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات بلا نهاية، وذلك لأن جميعها إما أن يكون موجوداً معاً، وإما أن لا يكون موجوداً معاً. فان لم يكن موجوداً معاً غير المتناهي في زمان واحد، ولكن واحد قبل الآخر، فلنؤخر الكلام في هذا. واما أن يكون موجوداً معاً، ولا واجب وجود فيه، فلا يخلو إما أن تكون الجملة بما هي تلك الجملة، سواء كانت متناهية، أو غير متناهية واجبة الوجود بذاتها، أو ممكنة الوجود. فان كانت واجبة الوجود بذاتها، وكل واحد منها ممكن، يكون الواجب الوجود متقوماً بممكنات الوجود. هذا خلف. وإن كانت ممكنة الوجود بذاتها، فالجملة محتاجة في الوجود إلى مفيد الوجود. فاما أن يكون خارجاً منها، أو داخلاً فيها، فان كان داخلاً فيها، فاما أن يكون واحداً منها واجب الوجود، وكان كل واحد منها ممكن الوجود. هذا خلف. واما أن يكون ممكن الوجود، فيكون هو علة لوجود الجملة. وعلة الجملة علة أولاً لوجود أجزائها. ومنها هو، فهو علة لوجود نفسه. وهذا مع استحالته إن صح، فهو من وجه ما نفس المطلوب. فان كل شيء يكون كافياً في أن يوجد ذاته، فهو واجب الوجود. وكان ليس واجب الوجود. هذا خلف. فبقي أن يكون خارجاً عنها. ولا يمكن أن يكون علة ممكنة. فانا جمعنا كل علة ممكنة الوجود في هذه الجملة. فهي إذاً خارجة عنها، وواجبة الوجود

(١) المقدمات: مبادئ الاستدلال وتطلق على ما يتوقف عليه البحث، أو على ما يجعل جزء قياس من القضايا، أو على ما تتوقف عليه صحة الدليل.
والفرق بين المقدمة والمبدأ أن المقدمة أعم من المبدأ، لأن المبدأ ما تتوقف عليه المسائل بلا واسطة، والمقدمة ما تتوقف عليه المسائل بواسطة أو لا واسطة.
وجملة القول: أن المقدمة مبدأ الاستدلال أو البرهان وتكون قطعية أو ظنية.

بذاتها. فقد انتهت الممكنات إلى علة واجبة الوجود. فليس لكل ممكن علة ممكنة بلا نهاية.

فصل في أنه لا يمكن أن تكون الممكنات في الوجود بعضها علة لبعض على سبيل الدور في زمان واحد وإن كانت عددا متناهيا

ونقول أيضاً إنه لا يجوز أن يكون للعلل عدد متناه. وكل واحد منه ممكن الوجود في نفسه، لكنه واجب بالآخر إلى أن ينتهي إليه دوراً[(١)]. ولنقدم مقدمة أخرى، فنقول: إن وضع عدد متناه من ممكنات الوجود بعضها لبعض علل في الدور، فهو أيضاً محال. وتبين بمثل بيان المسألة الأولى. ويخصها أن كل واحد منها يكون علة لوجود نفسه، ومعلولاً لوجود نفسه. ويكون حاصل الوجود عن شيء إنما يحصل بعد حصوله بالذات. وما توقف وجوده على وجود ما لا يوجد إلا بعد وجوده البعدية الذاتية، فهو محال الوجود. وليس حال المتضايفين هكذا فانهما معاً في الوجود، وليس يتوقف وجود أحدهما، فيكون بعد وجود الآخر، بل توجدهما معاً العلة الموجدة لهما. والمعنى الموجب إياهما معاً. فان كان لأحدهما تقدم وللآخر تأخر مثل الأب والإبن، فتقدمه من جهة غير جهة الإضافة. فان تقدمه من جهة وجود الذات. ويكونان معاً من جهة الإضافة الواقعة بعد حصول الذات. ولو كان الإبن يتوقف وجوده على وجود الأب، والأب يتوقف وجوده على وجود الابن، ثم كانا ليسا معاً، بل أحدهما بالذات بعد، لكان لا يوجد ولا أحد منهما. وليس المحال هو ان يكون وجود ما يوجد مع الشيء شرطاً في وجوده، بل وجود ما يوجد عنه وبعده.

(١) الدور في اللغة: عود الشيء الى ما كان عليه، والدور في المنطق علاقة بين حدين يمكن تعريف كل منهما بالآخر، أو علاقة بين قضيتين يمكن استنتاج كل منهما من الأخرى، أو علاقة بين شرطين يتوقف ثبوت أحدهما على ثبوت الآخر.
فالدور إذن هو توقف كل واحد من الشيئين على الآخر وينقسم الى دور علمي، ودور اضافي أو معي، ودور مساو، فالدور العلمي هو توقف العلم بكل من المعلومين على العلم بالآخر والدور الاضافي أو المعي: هو تلازم الشيئين في الوجود بحيث لا يكون أحدهما إلا مع الآخر، والدور المساوي: هو توقف كل من المتضايفين على الآخر.

فصل آخر في التجرد لإثبات واجب الوجود وبيان ان الحوادث تحدث بالحركة، ولكن تحتاج الى علل باقية وبيان ان الاسباب القريبة المحركة كلها متغيرة

وبعد هاتين فانا نبرهن أنه لا بد من شيء واجب الوجود لأنه إن كان كل موجود ممكناً، فاما أن يكون مع إمكانه حادثاً أو غير حادث. فاما أن يتعلق ثبات وجوده بعلة أو بذاته. فان كان بذاته، فهو واجب لا ممكن. وإن كان بعلة فعلته معه. والكلام فيها كالكلام في الأول. وإن كان حادثاً. وكل حادث فله علة في حدوثه. فلا يخلو إما أن يكون حادثاً باطلاً مع الحدوث، لا يبقى زماناً، وإما أن يكون إنما يبطل بعد الحدوث بلا فصل زمان. وإما أن يكون بعد الحدوث باقياً. والقسم الأول محال ظاهر الاحالة. والقسم الثاني أيضاً محال؛ لأن الآنات[1] لا تتوالى. وحدوث أعيان واحدة بعد الأخرى متباينة في العدد، لا على سبيل الاتصال الموجود في مثل الحركة يوجب تتالي الآنات. وقد بطل ذلك في العلم الطبيعي. ومع ذلك فليس يمكن أن يقال: إن كل موجود هو كذلك. فان في الموجودات موجودات باقية بأعيانها فلنفرض الكلام فيها (فنقول): إن كل حادث فله علة في حدوثه، وعلة في ثباته. ويمكن أن يكونا ذاتاً واحدة مثل القالب في تشكيله الماء. ويمكن أن يكونا شيئين مثل الصورة الصنمية. فان محدثها الصانع، ومثبتها يبوسة جوهر العنصر المتخذة منه. ولا يجوز أن يكون الحادث ثابت الوجود بعد حدوثه

(١) الآنات: جمع أنا، وأنا ضمير المتكلم والألف الأخيرة فيه إنما هي لبيان الحركة في الوقف، فإن مضيت عليها سقطت. وقد روي عن قطرب أنه قال في «أن» خمس لغات. حكى ذلك عنه ابن جني.
والمراد بـ (أنا) عند فلاسفة العرب الاشارة الى النفس المدركة قال ابن سينا: والمراد بالنفس ما يشير إليه كل واحد بقوله (أنا) - راجع رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ١٨٣ - القاهرة ١٩٥٢
وفي المعنى المنطقي: تدل كلمة (أنا) على المدرك من حيث أن وحدته وهويته شرطان ضروريان يتضمنهما تركيب المختلف الذي في الحدس وارتباط التصورات في الذهن، والأنا بهذا المعنى هو الأنا المتعالي وهو الحقيقة الثابتة التي تعد أساساً للأحوال والتغيرات النفسية. والأنا المطلق: هو التفكير الذاتي الأصيل السابق التجربة.

بذاته حتى يكون إذا حدث فهو واجب أن يوجد ويثبت لا بعلة في الوجود والثبات. ولنأخذ في بيان أن كل حادث، فان ثباته بعلة ليكون مقدمة معينة في الغرض المذكور قبله، فانا نعلم أن ثباته ووجوده ليس واجباً بنفسه، فمحال أن يصير واجباً بالحدوث الذي ليس واجباً بنفسه، ولا ثابتاً بنفسه. ووجوب ثباته بعلة الحدوث إنما كان يجوز لو كانت العلة باقية معه. وأما إذا عدمت، فقد عدم مقتضاها. وإلا فسواء وجودها وعدمها في وجود مقتضاها، فليست بعلة. ولنزد هذا شرحاً (فنقول): إن هذه الذات قبل الحدوث قد كانت لا ممتنعة ولا واجبة، وكانت ممكنة. فلا يخلو إما أن يكون إمكانها لا بشرط، أو إمكانها بشرط أن تكون معدومة، أو إمكانها هو في حال أن تكون موجودة. ومحال أن يكون إمكانها بشرط عدمها؛ لأنها ممتنعة ان توجد ما دامت موجودة، واشترط لها العدم، كما أنها ما دامت موجودة، فهي بشرط أنها موجودة واجبة الوجود. فبقي أحد الامرين. إما لأن الامكان أمر في طبيعتها، وفي نفس جوهرها، فلا تزايلها هذه الحقيقة في حال. وإما في حال الوجود بشرط الوجود وهذا وإن كان محالاً (لأنا إذا اشترطنا الوجود وجب) فليس يضرنا في غرضنا، وذلك أنك[1] تعلم أن كل حادث، بل كل معلول، فانه باعتبار ذاته ممكن الوجود، ولكن الحق أن ذاته ممكنة في نفسها وإن كانت باشتراط عدمها ممتنعة الوجود، وباشتراط وجودها واجبة الوجود. وفرق بين أن يقال: وجود زيد الموجود واجب، وبين أن يقال: وجود زيد ما دام موجوداً فانه واجب. وقد بين هذا في المنطق[2]. وكذلك فرق بين أن يقال: إن ثبات الحادث واجب بذاته، وبين أن يقال: إنه واجب ما دام موجود. فالأول كاذب، والثاني صادق بما[3] بينا. فانا إذا لم نتعرض لهذا الشرط، كان ثبات الوجود غير واجب. واعلم أن ما أكسبه الوجود وجوباً، أكسبه العدم امتناعاً. ومحال أن يكون حال العدم ممكناً، ثم يكون حال الوجود واجباً، بل الشيء في نفسه ممكن، ويعدم، ويوجد، وأي الشرطين شرط له دوامه، صار

---

(١) سقط من (ب) لفظ (أنك تعلم)

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (قضايا)

(٣) سقط من (ب) لفظ (بما بينا)

مع شرط دوامه ضروري الحكم، لا ممكناً. ولم يتناقض ذلك. فان الامكان باعتبار ذاته، والوجوب والامتناع باعتبار شرط لاحق به. فإذا كانت الصورة كذلك، فليس للمكن في نفسه وجود واجب بغير اشتراط البتة، بل ما دام ذاته تلك الذات، لم تكن واجبة الوجود بالذات، بل بالغير، وبالشرط. فلم يزل متعلق الوجود بالغير. وكل ما احتيج فيه إلى غير وشرط فهو محتاج فيه إلى سبب. فقد بان أن ثبات الحادث ووجوده بعد الحدوث بسبب يمد وجوده، وهو بنفسه غير واجب، وليس لأحد من المنطقيين أن يعترض علينا. (فنقول:) إن الإمكان الحقيقي هو الكائن في حال العدم للشيء. وان كل ما يوجد فوجوده ضروري. فان قيل له: «ممكن» فباشتراك الاسم. فانه يقال له. قد بينا في كتبنا المنطقية[1] أن اشتراط العدم للممكن الحقيقي اشتراط غير صحيح في أن يجعل جزء حد للممكن، بل هو أمر يتفق ويلزم الممكن في أحوال. وبينا أن الموجود ليس ضرورياً لأنه موجود. بل بأن يشترط شرط، وهو إما وضع الموضوع أو المحمول، أو العلة، والسبب لا نفس الوجود. فينبغي أن تتأمل ما قلناه في الكتب المنطقية، فتعلم أن هذا الاشتراط غير لازم. فان نظرنا ههنا هو في الواجب بذاته والممكن بذاته. فان كان الحصول يلحقه بالضروري الوجود، فان العدم أيضاً يجب أن يلحقه بالضروري العدم. ولا يحفظ عليه الامكان. فانه كما أنه متى كان موجوداً، كان واجباً أن يكون موجوداً ما دام موجوداً كذلك متى كان معدوماً كان واجباً أن يكون معدوماً ما دام معدوماً؛ لأن نظرنا ههنا في الواجب بذاته والممكن بذاته، ونظرنا في المنطق ليس كذلك. فبين من هذا أن المعلومات مفتقرة في ثبات وجودها إلى العلة، وكيف وقد بينا أنه لا تأثير للعلة في العدم السابق. فان علته عدم العلة، ولا في كون هذا الوجود بعد العدم، فان هذا مستحيل أن يكون إلا هكذا. فان الحادثات لا يمكن أن يكون لها وجود بالطبع إلا بعد عدم. فالمتعلق بالعلة هو الوجود الممكن بذاته، لا في شيء من كونه بعد

(١) راجع كتاب الاشارات والتنبيهات تحقيق الدكتور سليمان دينا وكتاب المنطق بالشعر، وكتاب: الاشارة الى علم المنطق وكتاب الأوسط في المنطق وغير ذلك من مصنفاته.

عدم، أو غير ذلك، فيجب أن يدوم هذا التعلق. فيجب أن تكون العلل التي لوجود الممكن في ذاته من حيث هو وجوده الموصوف مع المعلول. وإذا اتضحت هذه المقدمات، فلا بد من واجب الوجود، وذلك لأن الممكنات إذا وجدت، وثبت وجودها، كان لها علل لثبات الوجود. ويجوز أن تكون العلل علل الحدوث بعينها إن بقيت مع الحادث، ويجوز أن تكون عللاً أخرى، ولكن مع الحادثات، وتنتهي لا محالة إلى واجب الوجود، إذ قد بينا أن العلل لا تذهب إلى غير النهاية، ولا تدور، وهذا في ممكنات الوجود التي لا تفرض حادثة أولى وأظهر. فان تشكك متشكك وسأل فقال: إنه لما كان إنما يثبت الممكن الحادث بعلة، وتلك العلة لا تخلو إما أن تكون دائماً علة لثباته، أو حدوث كونها علة لثباته. فان كانت دائماً علة لثباته وجب أن لا يكون الممكن حادثاً، ووضعناه حادثاً وإن حدث كونها علة لثباته، فيحتاج أيضاً كونها علة لثباته. والنسبة[1] التي لها إليه إلى علة أخرى لثباته بعد العلة، وهي المحدثة لهذه النسبة: فان النسبة التي بينهما قد كانت لسبب ما، فيجب أن يدوم ويبقى بسبب. والكلام في الأخرى، كالكلام في الأولى بعينه، ويوجب هذا وضع العلل الممكنة الحادثة معاً بلا نهاية، (فنقول) في جواب هذا: انه لولا ثبوت شيء من شأن ذلك الشيء أن يكون حدوثه بلا ثبات، أو ثباته على سبيل الحدوث والتجدد على الاتصال. فيلزم منه إنتهاء علل محدثه ومثبته إلى علل أخرى في زمان آخر (يناقض تلك أو يزيد عليها تأثير حادثاً) من غير تشافع آنات، بل مع بقاء كل علة ومعلول (ريثما يتأدى إلى الآخر) لكان هذا الاعتراض لازماً.

---

(١) النسبة عند الفلاسفة: ايقاع التعلق بين الشيئين، وهي أحد مفاهيم العقل الأساسية. والنسبة قد تكون نسبة توافق، أو تشابه، أو تماثل، أو تعلق والنسبة الثبوتية ثبوت شيء لشيء كثبوت المحمول للموضوع وهو الايجاب، والنسبة السلبية: انتفاء شيء عن شيء كانتفاء المحمول عن الموضوع، وهو السلب، والشيء الأول يسمي منسوباً ومحكوماً به، والشيء الثاني يسمى منسوباً اليه ومحكوماً عليه، وإدراك تلك النسبة يسمى حكماً، والاتحاد في النسبة يسمى مناسبة.

فصل في إثبات انتهاء مبادئ الكائنات الى العلل المحركة لحركة مستديرة

فأما ما هذا الشيء؟ فهو الحركة، وخصوصاً المكانية وخصوصاً المستديرة. وإنما وجودها من حيث هو قطع مسافة أن يكون منها شيء كان، وشيء يكون. ولا يكون في شيء من الآنات منها شيء موجود. ولكن فيما هو طرفه، وإنما اتصاله باتصال المسافة. وأما ما سببه؟ فأسبابه ثلاث: طبع. وإرادة. وقسر. ولنبدأ بتفهم حال الطبيعة منها، (فنقول:) إنه لا يصح أن يقال: إن الطبيعة المجردة سبب لشيء من الحركات بذاتها. وذلك لأن كل حركة فهي زوال عن كيفية، أو كم، أو أين، أو جوهر، أو وضع. وأحوال الأجسام - بل الجواهر كلها - إما أحوال منافية، وإما أحوال ملائمة. والأحوال الملائمة لا تزول عنها الطبيعة، وإلا فهي مهروب عنها بالطبع، لا مطلوبة. فاذا الحركة الطبيعية هي إلى حالة ملائمة عن حالة غير ملائمة. فاذا الطبيعة نفسها ليست تكون علة حركة ما لم يقترن بها أمر بالفعل، وهو الحال المنافية. وللحال المنافية درجات قرب وبُعد عن الحال الملائمة. وكل درجة تتوهم من القرب والبعد، وإذا بلغتها تعين عليها الحركة بعدها، فتكون تلك الحركة التي في ذلك الجزء علتها الطبيعية هي حالة غير ملائمة في درجة موصول إليها. وكما أن هذه العلة تتجدد دائماً ويكون ما بقي علته ما سلف في الحدوث على الاتصال، كذلك الحركة، فتكون إذاً علة لحركة يحدث منها شيء عن شيء منها على الاتصال، (ولا يبقى منها شيء فيطلب علة منقسم لها، ويكون ما أوجبه هذا الاعتراض بالحركة). وما سلف من تلك الحركة علة بوجه ما، أو شرط علة لما بقي من الحركة المتجددة التي من ذلك الحد الموصول إليه بالحركة، وتكون الطبيعة علة الرد إلى الحال الطبيعية، فتكون المسافة شرطاً تصير معه الطبيعة علة لتلك الحركة بعينها من حيث أن كون الطبيعة فيها أمر غريب. وتكون هذه العلة والمعلول معاً دائماً، ويحدث كل وقت استحقاق آخر. (وأما الحركة الإرادية) فان عللها أمور إرادية وإرادة ثابتة واحدة، كأنها كلية تنحو نحو الغرض الذي يحصل في التصور أولاً.

فهي محفوظة بعلة واحدة ثابتة، وإرادة بعد إرادة بحسب تصور بُعد بَعد بُعد، وأين بَعد أين، يتبعد حركة بَعد حركة. ويكون كل ذلك على سبيل التجدد، لا على سبيل الثبات. ويكون هناك شيء واحد ثابت دائماً، وهو الإرادة(١) الثابتة الكلية، كما كانت الطبيعة هناك، وأشياء تتجدد وهما تصورات جزئية، وإرادات مختلفة، كما كان هناك اختلاف مقادير القرب والبعد. ويكون جميعها على سبيل الحدوث. ولولا حدوث أحوال على علة باقية بعضها علة لبعض على الاتصال، لما أمكن أن تكون حركة. فانه لا يجوز أن يلزم عن علة ثابتة أمر غير ثابت. وأنت تعلم من هذا أن العقل المجرد لا يكون مبدأ قريباً لحركة، بل يحتاج إلى قوة أخرى من شأنها أن تتجدد فيها الإرادة، وتتخيل الاينات الجزئية. وهذا يسمى النفس. وأن العقل المجرد إذا كان مبدأ لحركة فيجب أن يكون مبدأ آمراً. مثلاً، أو مشوقاً، أو شيئاً مما أشبه هذا. وأما مباشرة التحريك فكلاً، بل يجب أن يباشر التحريك بالإرادة ما من شأنه أن يتغير بوجه ما، ويحدث فيه إرادة بعد إرادة على الاتصال. وقد أشار المعلم الأول في كلامه في النفس إلى أصل ينتفع به في هذا المعنى، إذ قال: «إن لذلك ـ أي العقل النظري ـ الحكم الكلي». وأما لهذا فالأفعال الجزئية والتعقلات الجزئية (أي العقل العملي) وليس هذا في إرادتنا فقط، بل وفي الإرادة التي تحدث عنها حركة السماء. هذا (وأما الحركة القسرية) فان كان المحرك يلازمها فعلتها حركة المحرك بعلة، وعلة علتها آخر الأمر طبيعة، أو إرادة. فان كل قسر ينتهي إلى إرادة أو طبيعة وإن كان المحرك لا يلازمها، بل كان التحريك على سبيل جذب، أو دفع، أو فعل آخر مما يشبه هذا، فالرأي الحقيقي الصواب في ذلك هو أن المحرك يحدث في المتحرك قوة محركة

---

(١) الارادة في الأصل: قوة مركبة من شهوة وحاجة وأمل، وجعل اسماً لنزوع النفس الى الشيء مع الحكم فيه بأنه ينبغي أن يفعل أو لا يفعل ثم يستعمل مرة في المبدأ وهو نزوع النفس الى الشيء، وتارة في المنتهى، وهو الحكم فيه بأنه ينبغي أن يفعل أو لا يفعل، فإذا استعمل في الله تعالى فإنه يراد به المنتهى دون المبدأ فإنه يتعالى عن معنى النزوع فمتى قبل إن أراد الله كذا فمعناه حكم فيه، وقد يذكر الارادة ويراد بها الأمر ومنه قوله تعالى: ﴿**يريد الله بكم اليسر**﴾(سورة البقرة آية ١٨٥) وقد يراد به القصد نحو قوله تعالى: ﴿**نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض**﴾ (سورة القصص، آية ٨٣) أي لا يقصدونه.

إلى جهة تحريكه غالبة قوته الطبيعية، وأن المتحرك بحسب تلك القوة المحركة الداخلة يبلغ مكاناً ينتحيه لولا معاوقة القوة الطبيعية. واستمدادها من مصاكة الهواء أو الماء، أو غير ذلك مما يتحرك فيه مدداً يوهن القوة الغريبة، فحينئذ تستولي القوة الطبيعية، وتحدث حركة مائلة من تجاذب القوتين إلى جهة القوة الطبيعية. ولولا حال مصاكة المتوسط وكسرة القوة الغريبة، لكانت القوة الطبيعية لا تستولي عليه البتة[1]، إلا بعد بلوغه الغاية التي يوجبها تناهي كل قوة جسمانية، وكل قوة محركة[2] على الاستقامة، فسكونها في تلك الغاية لأن هذه الحركة تطلب ذلك السكون. فإذا بطل الميل والدفع الحادث عن تلك القوة بموافاتها مكانها المطلوب عادت القوة الطبيعية إلى فعلها إذ وهنت القوة[3] الغريبة بتمام فعلها، أو بأسباب أخرى. وإنما حكمنا بهذا الحكم؛ لأن القوة الغريبة لولا أنها استولت على القوة الطبيعية لما قهرت ميلها. ثم لا يجوز أن يستحيل المغلوب غالباً، أو الغالب مغلوباً إلا بورود سبب على أحدهما أو كليهما. ومحال أن نتوهم أن القوة العرضية تبطل بذاتها، فلا يجوز أن يكون شيء من الأشياء يبطل بذاته، أو يوجد بذاته بعد أن يكون له ذات تثبت وتوجد بالقوة الطبيعية إنما تعود غالبة على القوة العرضية بمعاوق ينضم إليها. وذلك المعاوق يعاوقها معاوقة بعد معاوقة تكون مقاومة لما يتحرك بها، فيكون لذلك تأثير في القوة الغريبة بعد تأثير. وقد أشبعنا الكلام في هذا حيث تكلمنا الكلام المبسوط على الأحوال كلها. فان القوة القسرية حالها في إيجاب الحركة بتجدد الأكوان عليها حال الطبيعة إلى أن تبطل. فان قال قائل: إنا نرى الماء تبطل حرارته المستفادة بذاتها؛ لأنها عرضية، فانا نقول

(١) سقط من (ب) لفظ (البتة)

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (حركة)

(٣) القوة: القدرة، والشدة، والطاقة، وضدها الضعف تقول قوة الجسم، وقوة الفكر، وقوة الغريزة.

والقوة هي القهر المادي، والخارجي، أو الضرورة التي لا تستطيع الارادة مقاومتها، ومنه قولهم: استولى على الشيء بالقوة، وخضع للقوة، والقوة بهذا المعنى مقابلة للحق. والقوة: مصدر الحركة والفعل، ومنه قولهم: قوة التحريك وقوة الطبيعة. ومنه قوله تعالى: **﴿وقالوا من أشد منا قوة﴾** (سورة فصلت آية ١٥) وقوله تعالى: **﴿فاعينوني بقوة﴾** سورة الكهف آية ٩٥)

له: كلا. بل إن الحرارة إنما تثبت قوتها في الماء لحضور علتها المجددة لقوتها دائماً. فاذا بطلت علتها وتجديدها فيه الحرارة شيئاً بعد شيء أقبل عليها برد الهواء. والقوة المبردة في الماء، فأبطلها، وكانا قبل يعجزان عن إبطالها إن بقيت العلة المسخنة الحاضرة الممدة دائماً بسخونة بعد سخونة، وتسخن الهواء المماس لذلك الماء مع الماء. فقد بان إذاً أن شيئاً ثباته على سبيل الحدوث، وهو الحركة، وأن له علة إنما تكون علة بالفعل لتجدد بعد تجدد يعرض في حالها على الاتصال، أو يكون لها ذات باقية بالعدد، متغيرة الأحوال. ولولا أنها متغيرة الأحوال، لم يحدث عنها تغيير، ولولا أن لها ذاتاً باقية، لم يحدث عنها اتصال التغيير. وأنه لا بد للتغير من حامل باق. (كأن يغير المؤثر حتى يؤثر، أو يغير المتأثر)، فقد انكشفت الشبهة المسئول عنها، إذ ظهر أن علل ثبات الحادثات تنتهي إلى علل أولى لها ثابتة الذوات، متبدلة الأحوال تبدلاً يكون سبب كل ما يتجدد. وتلك الذات الثابتة مع الحال المعلولة لتلك الذات سبب أمر آخر مؤد إلى الحال الثانية التي تصير الذات بها علة لما تجدد ثانياً ولا بأس في أن يكون الشيء الواحد علة لنفسه ومعلولاً من جهتين، وأن يكون حال فيه علة لحال آخر. وهذان الحالان في الطبيعي قرب بعد قرب، وفي الارادي تصور بعد تصور، واختلاف نسبة ثابتة، ونسبة متبدلة. والنسبة الثابتة مثل وجود الشمس فوق الأرض[1]، لكون النهار، أو زوال العشاء. فان معنى كون الشمس فوق الأرض واحد في جميع النهار، وإن كان على سبيل تغير وانتقال من مكان إلى مكان (فتكون النسبة الواحدة يبقى معها أمر ما، وتكون النسبة المتجددة أدت إلى علة مضادة لعلة بقائه، فتوجب فساده. وليس ينعكس، فليس كل تجدد يبلغ إلى أن ينتهي المنفعل إلى علة مضادة لعلة ثابتة[2]، بل يكون ذلك إذا أوصل بينهما بعد تباين منهما، وإلى أن تصل إحدى العلتين إلى الأخرى المفسدة إياها، فتكون ثابتة موجودة)، وبذلك يحفظ نظام الأكوان، والاستحالات وما يجري مجراها، فقد بان أيضاً من هذا أنه لا بد في اتصال الكون من حركة متصلة، ولا تتصل غير المكانية

(١) في (ب) الكون بدلاً من (الأرض)
(٢) في (ب) أخرى بدلاً من (ثابتة)

والوضعية، ولا من المكانية غير المستديرة. فان كان كون ما كانت حركة متصلة لا محالة.

فصل في أن واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول

وإذ قد ثبت واجب الوجود (فنقول:) إنه بذاته عقل وعاقل ومعقول. أما أنه معقول الماهية؛ فلأنك تعرف أن طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود، وطبيعة أقسام الوجود بما هي كذلك غير ممتنع عليها أن تعقل وإنما يعرض لها أن لا تعقل إذا كانت في المادة، أو مكنوفة[1] بعوارض المادة. فإنها من حيث هي كذلك محسوسة أو متخيلة، وظهر فيما سلف أن ذلك الوجود إذا جرد عن هذا العائق، كان وجوداً وماهية معقولة. وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض، فهو بذاته معقول. والأول الواجب الوجود مجرد عن المادة[2]، وعوارض المادة. فهو بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له من أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته. وبما يعتبر له من أن ذاته لها هوية مجردة هو عاقل ذاته. فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء، والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء، وليس في شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر، بل شيء مطلقاً. والشيء المطلق أعم من أن يكون هو أو غيره كما سنوضح[3]. فالأول لأن له ماهية مجردة لشيء هو عاقل. وبما ماهيته مجردة لشيء هو معقول. وهذا الشيء هو ذاته، فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته، ومعقول بأن ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته فكل من تفكر قليلاً، علم أن العاقل يقتضي شيئاً معقولاً. وهذا الاقتضاء لا يتضمن أن ذلك الشيء آخر أو هو. وأيضاً فان المحرك يقتضى شيئاً متحركاً. وهذا الاقتضاء

---

(١) في (ب) محاطة بدلاً من (مكنوفة)
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (كل)
(٣) في (ب) بزيادة (فيما بعد)

نفسه ليس يوجب أن يكون شيئاً آخر، بل نوعاً آخر من البحث يوجب ذلك. ولذلك لم يمتنع أن نتصور شيئاً يتحرك بذاته إلى وقت أن يقوم البرهان على امتناعه، ولم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك، إذ كان المتحرك يوجب أن يكون له شيء يتحرك هو عنه بلا شرط أنه آخر، أو هو، أو المحرك يوجب أن يكون له شيء متحرك عنه بلا شرط أنه آخر، أو هو. ولذلك المضافات تعرف آنيتها لأمر آخر لا لنفس النسبة والاضافة المفروضة في الذهن. فانا نعلم يقيناً (أن لنا قوة نعقل بها الأشياء). فاما أن تكون القوة التي تعقل هذا المعنى هي هذه القوة نفسها، فتكون هي بعينها تعقل ذاتها، فيثبت المطلوب، أو تعقل ذلك بقوة أخرى، فتكون لنا قوتان قوة نعقل بها الأشياء، وقوة نعقل بها هذه القوة. ثم ليتسلسل[1] الكلام إلى غير النهاية، فيكون فينا قُوى تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل. ولكن هذا محال. فقد بان أن المعقول لا يوجب أن يكون معقول شيء آخر. وبهذا يبين أنه ليس يقتضي العاقل أن يكون عاقل شيء آخر، بل كل ما يوجد له الماهية المجردة، فهو عاقل. وكل ما هو ماهية متجردة توجد لشيء فهو معقول. وإذا كانت هذه الماهية لذاتها تعقل، ولذاتها أيضاً تعقل كل ماهية مجردة تتصل بها، ولا تفارقها، فهي بذاتها عاقل ومعقول. فقد فهمت أن نفس كونه معقولاً وعاقلاً لا يوجب أن يكون اثنان في الذات، ولا اثنان في الاعتبار أيضاً فانه ليس تحصيل الأمرين إلا اعتبار أن له ماهية مجردة هي ذاته، وأن ماهية مجردة هي ذاته له. وههنا تقديم وتأخير في ترتيب المعاني، والغرض المحصل شيء واحد بلا قسمة. فقد بان أن كونه عاقلاً ومعقولاً لا يوجب فيه كثرة البتة.

---

(١) التسلسل: هو ترتيب أمور غير متناهية، وأقسامه أربعة لأنه لا يخفى إما أن يكون في الآحاد المجتمعة في الوجود، أو لم يكن فيها كالتسلسل في الحوادث، والأول إما أن يكون فيها ترتيب أو لا، والثاني كالتسلسل في النفوس الناطقة. والأول إما أن يكون ذلك الترتيب طبيعياً كالتسلسل في العلل والمعلولات والصفات والموصوفات أو وضعيا كالتسلسل في الأجسام والمستحيل عند الحكيم الأخيران دون الأولين.

فصل في أنه بذاته معشوق وعاشق ولذيذ وملتذ وأن اللذة[1] هي ادراك الخير الملائم.

ولا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة خيرية محضة بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص، واحدة من كل جهة، والواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض، وهو مبدأ كل اعتدال؛ لأن كل اعتدال هو في كثرة تركيب أو مزاج، فيحدث وحدة في كثرته، وجمال كل شيء وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له، فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب. وكل جمال ملائم وخير مدرك، فهو محبوب ومعشوق، ومبدأ إدراكه إما الحس، وإما الخيال، وإما الوهم وإما الظن، وإما العقل. وكلما كان الإدراك أشد اكتنافاً وأشد تحقيقاً، والمدرك أجمل وأشرف ذاتاً فاحباب القوة المدركة إياه والتذاذها به أكثر. فالواجب الوجود الذي في غاية الجمال والكمال والبهاء، والذي يعقل ذاته بتلك الغاية في البهاء والجمال، وبتمام التعقل، ويتعقل العاقل والمعقول على أنهما واحد بالحقيقة يكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق، وأعظم لاذ وملتذ. فان اللذة ليست إلا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم. فالحسية منها إحساس بالملائم، والعقلية تعقل الملائم. والأول أفضل مدرك بأفضل إدراك لأفضل مدرك، فهو أفضل لاذ وملتذ. ويكون ذلك أمراً لا يقاس إليه شيء. وليس عندنا لهذه المعاني أسام غير هذه الأسامي. فمن استشنعها استعمل غيرها. ويجب أن تعلم أن إدراك العقل للمعقول أقوى من إدراك الحس للمحسوس لأنه أعني العقل يعقل ويدرك

---

(١) اللذة مقابلة للألم، وهما بديهيان، أي من الكيفيات النفسانية الأولية، فلا يعرفان، بل تذكر خواصهما أو شروطهما، وأسبابهما وقد قيل: إن اللذة ادراك الملائم من حيث أنه ملائم، كطعم الحلاوة عند حاسة الذوق، والنور عند البصر، وحضور المرجو عند القوة الوهمية، والأمور الماضية عند القوة الحافظة تلتذ بتذكرها. (تعريفات الجرجاني)

ومبدأ اللذة عند (فرويد) هو القول أن نشاط الطفل يقوم في أول الأمر على البحث عن اللذة، والهرب من الألم، حتى إنه إذا نما وترعرع تعود الاعراض عن بعض اللذات، والصبر على بعض الآلام في سبيل منفعته العاجلة أو الآجلة، فطبيعة الانسان توجب عليه الحصول على الحد الأقصى من اللذة، ولكن ارادته العاقلة التي هذبتها تجارب الحياة تعوده النظر في العواقب، فيعرض عن اللذات المباشرة، ويكابد الألم والحرمان في سبيل الأفضل.

الأمر الباقي الكلي، ويتحد به ويصير هو هو على وجه ما، ويدركه بكنهه، لا بظاهره، وليس كذلك الحس للمحسوس، واللذة التي تجب لنا بأن نتعقل ملائماً هي فوق التي تكون لنا بأن نحس ملائماً، ولا نسبة بينهما، ولكنه قد يعرض أن تكون القوة الدراكة لا تستلذ بما يجب أن تستلذ به لعوارض، كما أن المريض لا يستلذ الحلو ويكرهه لعارض. فكذلك يجب أن تعلم من حالنا ما دمنا في البدن، فانا لا نجد إذا حصل لقوتنا العقلية كما لها بالفعل من اللذة ما يجب للشيء في نفسه، وذلك لعائق البدن. فلو انفردنا عن البدن، لكنا بمطالعتنا ذاتنا وقد صارت عالماً عقلياً مطالعاً للموجودات الحقيقة، والجمالات الحقيقية، والملذات الحقيقية متصلة بها اتصال معقول بمعقول نجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية له [وسنوضح[1] هذه المعاني بعد] واعلم أن لذة كل قوة حصول كمالها[2]، فللحس المحسوسات الملائمة. وللغضب الانتقام، وللرجاء الظفر. ولكل شيء ما يخصه، وللنفس الناطقة مصيرها عالماً عقلياً بالفعل. فالواجب الوجود معقول عقل، أو لم يعقل، معشوق عشق، أو لم يعشق، لذيذ شعر بذلك أو لم يشعر.

فصل في أن واجب الوجود بذاته كيف يعقل ذاته والأشياء

وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء. وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل، فيكون تقومها بالأشياء، وإما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة. وهذا محال؛ إذ لا تكون بحال لولا أمور من خارج لم يكن هو، أو يكون له حال لا تلزم عن ذاته[3]، بل عن غيره، فيكون لغيره فيه تأثير. والأصول السالفة تبطل هذا وما أشبهه، ولأنه كما سنبين مبدأ كل وجود، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً وبتوسط

(١) سقط من (ب) ما بين القوسين

(٢) في (ب) منفعها بدلاً من (كمالها)

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (نفسه) ولا مجال لها

ذلك بأشخاصها، وبوجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلاً زمانياً، متشخصاً، بل على نحو آخر نبينه[1]، فانه لا يجوز أن يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة، وتارة يعقل منها أنها معدومة غير موجودة. ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة. ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون واجب الوجود متغير الذات. ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يشخص، لم تعقل بما هي فاسدة، وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة، ووقت، وتشخص لم تكن معقولة، بل محسوسة، أو متخيلة. ونحن قد بينا في كتب أخرى أن كل صورة محسوسة، وكل صورة خيالية، فانما ندركها من حيث هي محسوسة، ونتخيلهنا بآلة متجزئة. وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له، كذلك إثبات كثير من التعقلات، بل واجب الوجود، إنما يعقل كل شيء على نحو كلي. ومع ذلك فلا يغرب عنه شيء شخصي، **﴿لا يغزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض﴾**[2] وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة.

فصل في أن واجب الوجود كيف يعقل الأشياء

فأما كيفية ذلك فلأنه إذا عقل ذاته، وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات عنه، وما يتولد عنها، ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه، وقد بينا هذا. فتكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية. فالأول يعلم الأسباب ومطابقتها، فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه، وما بينها من الأزمنة، وما لها من العودات، لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك، ولا يعلم هذه، فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية. أعني من حيث لها صفات، وإن تخصصت بها شخصاً.

(١) في (ب) بزيادة لفظ (فيما بعد)

(٢) سورة سبأ آية ٣ وتكملة الآية ﴿ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الا في كتاب مبين﴾ ويراجع ما كتبه الإمام الغزالي في كتابه العظيم (المنقذ من الضلال) وتكفيره الفلاسفة في أمور منها (عدم علم الله تعالى بالجزئيات).

فبالإضافة إلى زمان متشخص، أو حال متشخصة لو أخذت تلك الحال بصفاتها، كانت أيضاً بمنزلتها، لكنها لكونها مستندة إلى مبادئ كل واحد منها نوعه في شخصه، فيستند إلى أمور شخصية. وقد قلنا: إن من هذا الإسناد قد نجعل للشخصيات رسماً ووصفاً مقصوراً عليها. فان كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصي أيضاً، كان للعقل إلى ذلك المرسوم سبيل. وذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه، لا نظير له، ككرة الشمس مثلاً، أو كالمشتري[1]. وأما إذا كان منتشراً في الأشخاص لم يكن للعقل إلى رسم ذلك الشيء سبيل إلا أن يشار إليه إبتداء على ما عرفته. ونعود (فنقول:) وكما أنك إذ تعلم الحركات السماوية كلها، فأنت تعلم كل كسوف، وكل اتصال وانفصال جزئي يكون بعينه، ولكن على نحو كلي، لأنك تقول في كسوف ما: انه كسوف يكون بعد زمان حركة كوكب كذا، من موضع كذا، شمالياً بصفة كذا، ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا. ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق عليه أو متأخر عنه مدة كذا. وكذلك حال الكسوفين الآخرين، حتى لا يبقى عارض من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته. ولكنك علمته كلياً؛ لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة، كل واحدة منها تكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما أن ذلك الكسوف لا يكون إلا واحداً بعينه. وهذا لا يدفع الكلية إن تذكرت ما قلناه قبل. ولكنك مع هذا كله ربما لم تجز أن تحكم بوجود هذا الكسوف في هذا الآن أو لا وجوده، إلا أن تعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة الحسية، وتعلم ما بين هذا المشاهد، وبين ذلك الكسوف من المدة، وليس هذا نفس معرفتك بأن في الحركات حركة جزئية صفتها ما شاهدت، وبينها وبين الكسوف الفلاني كذا، فان ذلك قد يجوز أن تعلمه على هذا النوع من العلم، ولا تعلمه بوقت ما، فتسأل أنها هل هي موجودة؟ بل يجب أن يكون قد حصل لك بالمشاهدة شيء مشار إليه

(١) وهو يحده سطحان متوازيان الأعلى منهما مماس لفلك زحل والأدنى مماس لفلك المريخ مركزهما مركز العالم ويتم دورته المختصة به من المغرب الى المشرق، في احدى وعشرين سنة، وعشرة أشهر وخمسة عشر يوماً وصورته كصورة فلك المريخ، والزهرة، وثخن جرمه، وهو المسافة التي بين سطحه الأعلى، وسطحه الأسفل ما لا يعد من الأميال.

حتى تعلم حال ذلك الكسوف. فان منع مانع أن يسمى هذا معرفة للجزئي من جهة كليته، فلا مناقشة معه؛ لأن غرضنا الآن في غير ذلك، وهو تعريفنا أن الأمور الجزئية كيف تعلم وتدرك علماً وإدراكاً لا يتغير معهما العالم، وكيف تعلم وتدرك علماً يتغير معه العالم، فإنك إذا علمت أمر الكسوفات كما تؤخذ كلية أو موجودة دائماً، أو كان لك علم لا بالكسوفات المطلقة، بل بكل كسوف كائن، ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه لا يغير منك أمراً. فان علمك في الحالين يكون واحداً، وهو أن كسوفاً له وجود بصفات كذا، بعد كسوف كذا، أو بعد وجود الشمس في الحمل[1] كذا، في عدة كذا، ويكون بعده كذا، وبعده كذا. ويكون هذا العقل منك صادقاً قبل ذلك الكسوف، ومعه، وبعده. فأما إن أدخلت الزمان في ذلك، فعلمت في آن مفروض أن هذا الكسوف ليس بموجود، ثم علمت في آن آخر أنه موجود، ثم لا يبقى علمك ذلك عند وجوده، بل يحدث علم آخر بعد التغير الذي أشرنا إليه قبل ولم يصح أن تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء، فهذا لأنك زماني وآني، وأما الأول الذي لا يدخل في زمان وحكمه، فهو بعيد أن يحكم حكماً في هذا الزمان. وذلك الزمان من حيث هو فيه، ومن حيث هو حكم منه جديد، أو معرفة جديدة. واعلم أنك إنما كنت تتوصل إلى إدراك الكسوفات الجزئية، لاحاطتك بأسبابها، وإحاطتك بكل ما في السماء. وإذا وقعت الاحاطة بجميع الأسباب في الأشياء، ووجودها انتقل منها إلى جميع المسببات. ونحن سنبين هذا بزيادة كشف على ما بيناه من ذي قبل، فتعلم كيف نعلم الغيب، وتعلم من هذين أن الأول من ذاته كيف يعلم كل شيء لأنه مبدأ شيء هو مبدأ شيء، أو أشياء حالها وحركتها كذا. وما ينتج عنها كذا إلى التفصيل الذي لا تفصيل بعده، ثم على الترتيب الذي يلزم ذلك التفصيل لزوم التعدية والتأدية، فتكون هذه الأشياء مفاتيح الغيب.

---

(١) الحمل: أحد البروج الاثني عشر، كواكبه ثلاثة عشر في الصورة وخمسة خارجها مقدمة الى جهة المغرب ومؤخرة الى المشرق ووجهه على ظهره والنيّران اللذان على القرن يسميان الشرطين. والعرب جعلت بطن الحمل منزلاً للقمر كبطن السمكة وسمته البطين.

فصل في تحقيق وحدانية الأول بأن علمه لا يخالف قدرته وارادته وحياته في المفهوم، بل ذلك كله واحد ولا تتجزأ لاحدى هذه الصفات ذات الواحد الحق

فالأول يعقل ذاته، ويعقل نظام الخير الموجود في الكل، وأنه كيف يكون. فذلك النظام لأنه يعقله هو مستفيض كائن موجود. وكل معلوم الكون وجهة الكون عن مبدئه عند مبدئه، وهو خير غير مناف وتابع لخيرية ذات المبدأ وكمالها المعشوقين لذاتيهما. فذلك الشيء مراد، لكن ليس مراد الأول هو على نحو مرادنا، حتى يكون له فيما يكون عنه غرض. فكأنك قد علمت استحالة هذا، وستعلم بل هو لذاته مريد هذا النحو من الإرادة العقلية المحضة، وحياته حالها هذا أيضاً بعينه. فان الحياة التي عندنا تكمل بادراك وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوتين مختلفتين. وقد صح أن نفس مدركه ـ وهو ما يعقله من الكل ـ هو سبب الكل. وهو بعينه مبدأ فعله. وذلك إيجاد الكل. فمعنى الحياة واحد منه هو إدراك، وسبيل إلى الإيجاد. فالحياة منه ليست مما تفتقر إلى قوتين مختلفتين حتى تتم بقوتين. فلا الحياة منه غير العلم، وكل ذلك له بذاته. وأيضاً فان الصورة المعقولة التي تحدث فينا، فتصير سبباً للصورة الموجودة الصناعية لو كانت بنفس وجودها كافية لأن تتكون منها الصور الصناعية بأن تكون صوراً هي بالفعل مباد لما هي له صوراً، كان المعقول هو بعينه القدرة[1]، ولكن ليس كذلك، بل وجودها لا يكفي في ذلك، لكن يحتاج إلى إرادة متجمدة منبعثة من قوة شوقية، يتحرك منهما معاً القوة المحركة، فتحرك العصب والأعضاء الآلية، ثم تحرك الآلات الخارجة، ثم تحرك المادة. فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا إرادة، بل عسى القدرة فينا بعد المبدأ المحرك. وهذه الصورة محركة

(١) القدرة في الاصطلاح صفة الارادة، وقد نفى جهم بن صفوان كل قدرة عن الانسان، وقال: لا قدرة له أصلاً، وهذا غلو في الجبر، أما المعتزلة فيقررون وجود القدرة، ويقولون: إنها صفة يأتي معها الفعل بدلاً من الترك، والترك بدلاً من الفعل، وأما الرازي فإنه يطلق القدرة على مجرد القوة التي هي مبدأ الأفعال الحيوانية المختلفة أو على القوة الجامعة لشرائط التأثير.

لمبدأ القدرة، فتكون محركة المحرك، لكن واجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه. فقد بينا أن العلم الذي له هو بعينه الإرادة التي له. وكذلك قد تبين أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلاً هو مبدأ للكل، لا مأخوذاً عن الكل، ومبدأ بذاته لا متوقف على وجود شيء. وهذه الإرادة على الصورة التي حققناها التي لا تتعلق بغرض في فيض الوجود، فيكون غير نفس الفيض هو الجود، فقد كنا حققنا لك من أمر الجود ما إذا تذكرته، علمت أن هذه الإرادة نفسها تكون جوداً. فإذا حققت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه ان وموجود، ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة. وبعضها هذا الوجود مع السلب. وليس ولا واحد منها موجباً في ذاته كثرة البتة، ولا مغايرة. فاللواتي تخالط السلب انه لو قال قائل في الأول (بلا تحاش) أنه جوهر، لم يعن إلا هذا الوجود، وأنه مسلوب عنه الكون في الموضوع. وإذا قال له واحد لم يعن به إلا الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالكم، أو القول، أو مسلوباً عنه الشريك. وإذا قيل: عقل ومعقول وعاقل لم يعن بالحقيقة إلا أن هذا الوجود مسلوباً عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها، مع اعتبار إضافة ما. وإذا قيل له: «أول» لم يعن إلا إضافة هذا الوجود إلى الكل. وإذا قيل له: «قادر» لم يعن به إلا أنه واجب الوجود مضافاً إلى أن وجود غيره إنما يصح عنه على النحو الذي ذكر. وإذا قيل له: «حي»، لم يعن إلا هذا الوجود العقلي مأخوذاً مع الإضافة إلى الكل المعقولة أيضاً بالقصد الثاني، إذ الحي هو الدراك الفعال. وإذا قيل: «مريد» لم يعن إلا كون واجب الوجود مع عقليته. أي سلب المادة عنه مبدأ لنظام الخير كله. وهو يعقل ذلك، فيكون هذا مؤلفاً من إضافة وسلب. وإذا قال: «جواد» عناه من حيث هذه الإضافة مع السلب بزيادة سلب آخر، وهو أنه لا ينحو غرضاً لذاته. وإذا قيل: «خير» لم يعن إلا كون هذا الوجود مبرأ عن مخالطة ما بالقوة والنقص، وهذا سلب. أو كونه مبدأ لكل كمال ونظام. وهذا إضافة. فاذا عقلت صفات[1] الأول الحق على هذه

(١) يقول شارح الطحاوية: الله سبحانه وتعالى لم يزل متصفاً بصفات الكمال صفات الذات وصفات الفعل، ولا يجوز أن يعتقد أن الله وصف بصفة بعد أن لم يكن متصفاً بها، لأن =

الجهة، لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه.

فصل في صدور الأشياء عن المدبر الأول

فقد ظهر لنا أن للكل مبدأ واجب الوجود غير داخل في جنس، أو واقع تحت حد، أو برهان، بريئاً عن الكم، والكيف، والماهية، والأين، والمتى، والحركة لا ند له، ولا شريك، ولا ضد، وأنه واحد من جميع الوجوه لأنه غير منقسم، لا في الأجزاء بالفعل، ولا في الأجزاء بالفرض والوهم، كالمتصل، ولا في العقل بأن تكون ذاته مركبة من معان عقلية متغايرة يتحد بها جملته وأنه واحد من حيث هو غير مشارك البتة في وجوده الذي له، فهو بهذه الوجوه فرد، وهو واحد لأنه تام الوجود ما بقي له شيء ينتظر حتى يتم. وقد كان هذا أحد وجوه الواحد. وليس الواحد فيه إلا على الوجه السلبي، ليس كالواحد الذي للأجسام لاتصال، أو اجتماع، أو غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة، وهي معنى وجودي يلحق ذاتاً أو ذواتاً.

فصل في إثبات دوام الحركة بقول مجمل، ثم بعده بقول مفصل

وقد اتضح لك فيما سلف من العلوم الطبيعية وجود قوة غير متناهية ليست مجسمة، وأنها مبدأ الحركة الأولية، وبان لك أن الحركة المستديرة ليست متكونة تكوناً زمانياً. فقد بان لك من هناك من وجه ما أن هنا مبدأ دائم الوجود. وقد بان لك بعد ذلك أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته. وأنه لا يجوز أن تستأنف له حالة لم تكن، مع أنه قد بان لك

= صفاته سبحانه صفات كمال، وفقدها صفة نقص، ولا يجوز أن يكون قد حصل له الكمال بعد أن كان متصفاً بضده، ولا يرد على هذا صفات الفعل، والصفات الاختيارية ونحوها كالخلق والتصوير، والاماتة والاحياء والقبض، والبسط والطي، والاستواء والاتيان الخ
راجع شرح العقيدة الطحاوية
جـ ١ ص ١٤

أن العلة لذاتها تكون موجبة للمعلول. فان دامت أوجبت المعلول دائماً. فلو اكتفيت بتلك الأشياء لكفتك ما نحن في شرحه، إلا أنّا نزيدك بصيرة (فنقول:) إنك قد علمت أن كل حادث فله مادة. فاذا كان لم يحدث، ثم حدث، لم يخل إما أن تكون علتاه الفاعلية والقابلية لم تكونا فحدثتا، أو كانتا ولكن كان الفاعل لا يحرك، والقابل لا يتحرك. وإن كان الفاعل ولم يكن القابل، أو كان القابل ولم يكن الفاعل (فنقول:) قولاً مجملاً قبل العود إلى التفصيل أنه إذا كانت الأحوال من جهة العلل كما كانت ولم يحدث البتة أمر لم يكن وجود الكائن أو لا وجوده على ما كان، فلم يجز أن يحدث كائن البتة[1]. فان حدث أمر لم يكن، فلا يخلو إما أن يكون حدوثه على سبيل ما يحدث بحدوث علته دفعة، لا على سبيل ما يحدث لقرب علته وبعدها، أو يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لقرب علته أو بعدها. فأما القسم الأول، فيجب أن يكون حدوثه لحدوث العلة ومعها غير متأخر عنها البتة. فانه إن كانت العلة غير موجودة، ثم وجدت، أو موجودة وتأخر عنها المعلول، لزم[2] ما قلناه في الأول من وجوب حادث آخر غير العلة. فكان ذلك الحادث هو العلة القريبة. فان تمادى الأمر على هذه الجهة، وجبت علل وحوادث دفعة غير متناهية، ووجبت معاً. وهذا مما عرفنا الأصل القاضي بابطاله، فبقي أن لا تكون العلل الحادثة كلها دفعة، لا لقرب من علة أولى أو بعدها، فبقي أن مبادئ الكون تنتهي إلى قرب علل أو بعدها. وذلك بالحركة. فاذاً قد كان قبل الحركة حركة، وتلك الحركة أوصلت العلل إلى هذه الحركة، فهما كالمتماسين. وإلا رجع الكلام إلى الرأس في الزمان الذي بينهما. وذلك أنه إن لم يماسها حركة، كانت الحوادث الغير متناهية منها في آن واحد، إذ لا يجوز أن يكون في آنات متلاقية متماسة، فاستحال ذلك، بل يجب أن يكون واحد قد قرب في ذلك الآن بعد بُعد، أو بُعد بعد قرب، فيكون ذلك الآن نهاية الحركة الأولى يؤدي إلى حركة أخرى، أو أمر آخر. فان أدت إلى حركة

(١) في (ب) مطلقاً بدلاً من (البتة)
(٢) في (ب) الذي بدلاً من (ما)

أخرى، وأوجبت، كانت الحركة التي هي كعلة قريبة[1] لهذه الحركة مماسة لها. والمعنى في هذه المماسة مفهوم على أنه لا يمكن أن يكون زمان بين حركتين، ولا حركة فيه. فانه قد بان لنا في الطبيعيات أن الزمان تابع للحركة. ولكن الاشتغال بهذا النحو[2] من البيان يعرفنا إن كانت حركة قبل حركة، ولا يعرفنا أن تلك الحركة كانت علة لحدوث هذه الحركة، فقد ظهر ظهوراً واضحاً أن الحركة لا تحدث بعدما لم تكن إلا بحادث، وذلك الحادث لا يحدث إلا بحركة مماسة لهذه الحركة ولا نبالي أي حادث كان ذلك الحادث، كان قصداً من الفاعل، أو إرادة، أو علماً، أو آلة، أو طبعاً، أو حصول وقت أوفق للعمل دون وقت، أو حصول تهيؤ واستعداد من القابل لم يكن، أو وصول من المؤثر لم يكن. فانه كيف كان حدوثه متعلق بالحركة لا يمكن غير هذا. ولنرجع إلى التفصيل ونقول: إن هذه العلة القابلة والفاعلة[3] موجودتي الذات، ولا فعل، ولا انفعال بينهما، فيحتاج إلى وقوع نسبة بينهما توجب الفعل والإنفعال. أما من جهة الفاعل فمثل إرادة موجبة للفعل، أو طبيعة موجبة للفعل، أو آلة أو زمان. وأما من جهة القابل فمثل استعداد لم يكن، أو من جهتيهما جميعاً، مثل وصول أحدهما إلى الآخر. وقد صحّ أن جميع هذا بحركة ما. وأما إن كان الفاعل موجوداً ولم يكن قابل البتة، فهذا محال. أما أولاً فلأن القابل كما بينا لا يحدث إلا بحركة أو اتصال، فيكون قبل الحركة حركة. وأما ثانياً فانه لا يمكن أن يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل، وهو المادة، فيكون قد كان القابل. وإما ان وضع أن القابل موجود، والفاعل ليس بموجود، فالفاعل محدث، ويلزم أن يكون حدوثه بعلة ذات حركة على وصفنا.

(١) في (ب) قريبة للحركة بدلاً من (قريبة لهذه الحركة)

(٢) سقط من (ب) لفظ (النحو)

(٣) العلة الفاعلة: هي ما تكون مؤثرة في المعلول، موجدة له كالنجّار الذي يصنع السرير، والمهندس الذي يصنع السيارة

بيان آخر

وأيضاً مبدأ الكل ذات واجبة الوجود، وواجب الوجود واجب أن يوجد ما يوجد عنه. وإلا فله حال لم تكن، فليس واجب الوجود من جميع جهاته. فان وضعت الحال الحادثة ـ لا في ذاته بل خارجة عن ذاته كما يضع بعضهم الإرادة ـ فالكلام على حدوث الإرادة عنه ثابت أهو بالإرادة، أو طبعاً، أو لأمر آخر، أي أمر كان. ومهما وضع أمر حدث بعد أن لم يكن، فإما أن يوضع حادثاً في ذاته، وإما غير حادث في ذاته. بل على أنه شيء مباين لذاته، فيكون الكلام[1] فيه ثابتاً. وإن حدث في ذاته، كان ذاته متغيراً. وقد بين أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته. وأيضاً إذا كان هو عند حدوث المباينات عنه كما كان قبل حدوثها، ولم يعرض البتة شيء لم يكن، وكان الأمر على ما كان ولم يوجد عنه شيء، فليس يجب أن يوجد عنه شيء، بل يكون الأمر والحال على ما كان، فلا بد من تمييز لوجوب الوجود عنه، أو ترجيح الوجود عنه بحادث متوسط[2] لم يكن حين كان الترجيح للعدم عنه، وكان التعطل عن الفعل حاله، وليس هذا أمراً خارجاً عنه، فاننا نتكلم في حدوث الحادث عنه نفسه بلا واسطة أمر يحدث، فيحدث به الثاني كما يقولون في الإرادة والمراد. والعقل الصريح الذي لم يكذب يشهد أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت، وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء، وهي الآن كذلك، فالآن أيضاً لا يوجد عنها شيء. فاذا صار الآن يوجد عنها شيء، فقد حدث في الذات قصد أو إرادة، أو طبع، أو قدرة، وتمكن، أو شيء ما يشبه هذا لم يكن. ومن أنكر هذا فقد فارق مقتضى عقله لساناً، ويعود إليه ضميراً. فان الممكن أن يوجد وأن لا يوجد لا يخرج إلى الفعل، ولا يترجح له أن يوجد إلا بسبب. وإذا كانت هذه الذات التي للعلة، كانت ولا يترجح، ولا يجب عنها هذا الترجح. ولا داعي ولا مصلحة، ولا غير ذلك، فلا بد من حادث يوجب الترجح في هذه الذات إن

(١) سقط من (ب) لفظ (فيه)
(٢) سقط من (ب) لفظ (متوسط)

كانت هي الفاعلة. وإلا كانت نسبتها إلى ذلك الممكن على ما كان قبل ولم يحدث لها نسبة أخرى[1]. فيكون الأمر بحاله، ويكون الإمكان إمكاناً صرفاً بحاله. وإذا حدثت لها نسبة، فقد حدث أمر، ولا بد من أن يحدث لذاته وفي ذاته. فانها إن كانت خارجة عن ذاته، كان الكلام فيها ثابتاً ولم تكن النسبة المطلوبة[2]. فانا نطلب النسبة الموقعة لوجود كل ما هو خارج عن ذاته بعد ما لم يكن أجمع، كأنها جملة واحدة. وفي حال ما لم يوجد شيء. وإلا قد أخرج من الجملة شيء، فننظر في حال ما بعده. فان كان مبدأ النسبة مباينة له، فليست هي النسبة المطلوبة. فاذا الحادث الأول يكون على هذا القول في ذاته، لكنه محال. فكيف يمكن أن يحدث في ذاته شيء، وعمن يحدث وقد بان أن واجب الوجود بذاته واحد! أفترى أن ذلك عن الحادث منه فتكون ليست النسبة المطلوبة؛ لأنا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الأول إلى الفعل، أو هي عن واجب وجود آخر؟ وقد قيل: إن واجب الوجود واحد. على أنه إن كان عن واجب آخر، فهو العلة الأولى. والكلام ثابت فيه.

فصل في أن ذلك يقع لانتظار وقت ولا يكون وقت أولى من وقت[1].

ثم كيف يجوز أن تتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع. وبم يخالف الوقت الوقت. وأيضاً إذ بان أن الحادث لا يحدث إلا بحادث حال في المبدأ. فلا يخلو إما أن يكون حدوث ما يحدث عن الأول بالطبع، أو عرض فيه غير الإرادة أو بالإرادة. إذ ليس بقسري ولا اتفاق. فان كان بالطبع، فقد تغير الطبع، أو كان بالعرض، فقد تغير العرض. وإن كان بالإرادة، فلينزل أنها

---

(١) في (ب) ثانية بدلاً من (أخرى)

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (موجودة)

(٣) الوقت: نهاية الزمان المفروض للعمل، ولهذا لا يكاد يقال الا مقيداً نحو: وقت العصر، وقت الراحة ونحوه

ووقَّتُ كذا كوجدت اذا جعلت له وقتاً يفعل فيه قال الله تعالى: ﴿**إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً**﴾ (سورة النساء آية ١٠٣) والتوقيت تحديد الأوقات تقول منه: وقته ليوم كذا مثل أجلته وقوله تعالى: ﴿**وإذا الرسل أُقِّتَتْ**﴾ (سورة المرسلات آية ١١)

حدثت فيه، أو مباينة له، بل نقول: إما أن يكون المراد نفس الإيجاد، أو غرضاً ومنفعة بعد. فان كان المراد نفس الإيجاد لذاته فلم لم يوجد قبل؟ أتراه استصلحه الآن، أو حدث وقته، أو قدر عليه الآن. ولا نعنى فيها نقوله قول القائل: إن هذا السؤال باطل، لأن السؤال في كل وقت عائد، بل هذا السؤال حق، لأنه في كل وقت عائد ولازم. وإن كان لغرض ومنفعة، فمعلوم أن الذي هو للشيء بحيث كونه ولا كونه بمنزلة واحدة، فليس بغرض. والذي هو للشيء بحيث كونه ولا كونه بمنزلة واحدة، فليس هو نافعاً. والذي كونه منه أولى فهو نافع والحق الأول كامل الذات لا ينتفع بشيء. كيف وهو غاية الخيرات.

فصل في أنه يلزم على قول المخالفين أن يكون الله تعالى سابقا على الزمان والحركة بزمان

وأيضاً فان الأول بماذا يسبق أفعاله الحادثة. أبذاته أم بالزمان. فان كان بذاته فقط مثل الواحد للإثنين وإن كانا معاً بالزمان. وكحركة المتحرك بأن يتحرك بحركة ما يتحرك عنه وإن كانا معاً بالزمان فيجب أن يكون كلاهما محدثين. أو قدم الأول وقدم الأفعال الكائنة عنه. وإن كان قد سبق لا بذاته فقط، بل بذاته وبالزمان بأن كان وحده. ولا عالم ولا حركة. ولا شك أن لفظة «كان» تدل على أمر مضى. وليس الآن. وخصوصاً ويعقبه قولك: «ثم» فقد كان كون ثم مضى قبل أن خلق الخلق. وذلك الخلق متناه، فقد كان إذاً زمان قبل الحركة والزمان؛ لأن الماضي إما بذاته وهو الزمان، وإما بالزمان وهو الحركة وما فيها ومعها. فقد بان لك هذا. فان لم يسبق بأمر هو ماض للوقت الأول من حدوث الخلق فهو حادث مع حدوثه. وكيف لا يكون سبق على أوضاعهم بأمر ماض للوقت الأول من الخلقة، وقد كان ولا خلق، وكان وخلق، وليس كان ولا خلق ثابتاً عند كونه كان وخلق، ولا كونه قبل الخلق ثابت مع كونه مع الخلق، وليس كان ولا خلق نفس وجوده وحده. فان ذاته حاصلة بعد الخلق، ولا كان ولا خلق هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء

ثالث. فان وجوده ذاته وعدم الخلق موصوف بأنه قد كان وليس الآن. وتحت قولنا: كان معنى معقول دون معقول الأمرين. لأنك إذا قلت: «وجود ذات وعدم ذات» لم يكن مفهوماً منه السبق، بل قد يصح أن يفهم معه التأخر، فانه لو عدمت الأشياء، صح وجوده، وعدم الأشياء. ولم يصح أن يقال لذلك: «كان»[1] بل إنما يفهم السبق بشرط ثالث. فوجود الذات شيء وعدم الذات شيء. ومفهوم «كان» شيء موجود غير المعنيين، وقد وضع هذا المعنى للخالق (عز ذكره) ممتداً لا عن بداية، وجوز فيه أن يخلق قبل أي وقت توهم فيه أنه خلق. فاذا كان هذا هكذا، كانت هذه القبلية مقدرة مكممة. وهذا هو الذي نسميه الزمان. إذ تقديره ليس تقدير ذي وضع ولا ثبات. بل على سبيل التجدد. ثم إن شئت فتأمل أقاويلنا الطبيعية، إذ بينا أن ما يدل عليه معنى «كان ويكون» عارض لهيئة غير قارة. والهيئة الغير القارة هي الحركة. فاذا تحققت علمت أن الأول إنما سبق الخلق عندهم ليس سبقاً مطلقاً، بل سبقاً بزمان معه وحركة وأجسام أو جسم.

فصل في ان المخالفين يلزمهم أن يضعوا وقتا قبل وقت بلا نهاية، وزمانا ممتدا في الماضي بلا نهاية. وهو بيان جدلي اذا استقصي مال الى البرهان.

وهؤلاء المعطلة[2] الذين عطلوا الله تعالى عن جوده لا يخلو أمرهم إما أن

(١) كان بمعنى حصر نحو: ﴿وإن كان ذو عسرة﴾ (سورة البقرة، آية ٢٨٠) وبمعنى وقع نحو ما شاء الله كان، وبمعنى صار نحو ﴿وكان من الكافرين﴾ (سورة البقرة، آية ٣٤) وبمعنى الاستقبال نحو ﴿ويخافون يوماً كان شره مستطيراً﴾ (سورة الانسان، آية ٧) وبمعنى الماضي المنقطع نحو ﴿وكان في المدينة تسعة رهط﴾ (سورة النمل، آية ٤٨) وبمعنى الحال نحو ﴿كنتم خير امة﴾ (سورة آل عمران، آية ١١٠) وبمعنى الأزل والأبد ﴿وكان الله عليماً حكيماً﴾ (سورة النساء، آية ١٠٤، ١١١) وبمعنى الدوام والاستمرار: نحو ﴿وكان الله غفوراً رحيماً﴾(سورة الانسان، آية ٩٦)

(٢) المعطلة: الذين ينفون عن الله تعالى كثيراً من الصفات، وهم جماعة المعتزلة. وقد أطلق عليهم هذا اللفظ الأشاعرة واهل السنة. راجع مقالات الاسلاميين للأشعري عند حديثه عن معطلة الصفات

يسلموا أن الله (عز وجل) كان قادراً قبل أن يخلق الخلق أن يخلق جسماً ذا حركات تقدر أوقاته وأزمنته، ينتهي إلى وقت خلق العالم، أو يبقى مع خلق العالم. ويكون له إلى وقت خلق العالم أوقات وأزمنة محدودة، أو لم يكن الخالق قادراً أن يبتدئ الخلق الآخر إلا حين ابتدأ. وهذا القسم الثاني محال يوجب انتقال الخالق من العجز إلى القدرة، أو انتقال المخلوقات من الإمتناع إلى الإمكان بلا علة. والقسم الأول يقسم عليهم قسمين. فيقال: لا يخلو إما أن يكون كان يمكن أن يخلق الخالق جسماً غير ذلك الجسم، إنما ينتهي إلى خلق العالم بمدة وحركات أكثر أو أقل، أو لا يمكن. ومحال أنه لا يمكن لما بيناه. فان أمكن. فاما أن يكون خلقه مع خلق ذلك الجسم الأول الذي ذكرناه قبل هذا الجسم، أو إنما يمكن قبله. فان فرض إمكانه، فهو محال. فانه لا يمكن أن يكون إبتداء خلقين متساويي الحركة في السرعة يقع بحيث ينتهيان إلى خلق العالم، ومدة أحدهما أطول، وإن لم يكن معه، بل كان إمكانه مبايناً له، متقدماً عليه، أو متأخراً عنه، يقدر في حال العدم إمكان خلق شيء بصفته ولا إمكانه. وذلك في حال دون حال. ووقع ذلك متقدماً أو متأخراً، ثم ذلك إلى غير نهاية. فقد وضح ما قدمناه من وجود حركة لا بدء لها في الزمان، إنما البدء لها من جهة الخالق. وإنما هي السماوية.

فصل في أن الفاعل القريب للحركة الأولى نفس

فيجب أن تعلم أن العلة القريبة للحركة الأولى نفس لا عقل. وأن السماء حيوان مطيع لله. (عز وجل). فنقول: إنا بينا في الطبيعيات أن الحركة لا تكون طبيعية للجسم على الإطلاق والجسم على حالته الطبيعية. إذ كان كل حركة بالطبع مفارقة ما بالطبع لحالة. والحالة التي تفارق بالطبع هي حالة غير طبيعية لا محالة. وظاهر أن كل حركة تصدر عن طبع، فعن حالة غير طبيعية. ولو كان شيء من الحركات مقتضى طبيعة الشيء، لما كان شيء من الحركات باطل الذات مع بقاء الطبيعة. بل الحركات إنما تقتضيها الطبيعة لوجود حال غير طبيعية، اما في الكيف كما إذا استحر الماء بالقسر، واما في الكم كما يذبل البدن الصحيح فيها ذبولا مرضياً. واما في المكان كما إذا نقلت

المدرة إلى حيز الهواء. وكذلك إن كانت الحركة في مقولة أخرى. والعلة في تجدد حركة بعد حركة تجدد الحال الغير الطبيعية، وتغيير البعد عن الغاية. فاذا كان الأمر على هذه الصفة، لم تكن حركة مستديرة عن طبيعة. وإلا كانت عن حالة غير طبيعية إلى حالة طبيعية. فاذا وصلت إليها سكنت، ولم يجز أن يكون فيها بعينها قصد إلى تلك الحالة الغير الطبيعية لأن الطبيعة ليست تفعل باختيار[1]، بل على سبيل تسخير، وسبيل ما يلزمها بالذات. فان كان الطبيعة تحرك على الإستدارة، فهي تحرك لا محالة إما عن أين غير طبيعي، أو وضع غير طبيعي هرباً طبيعياً عنه. وكل هرب طبيعي عن شيء فمحال أن يكون هو بعينه قصداً طبيعياً إليه. والحركة المستديرة تفارق كل نقطة وتتركها[2]، وتقصد في تركها ذلك كل النقط. وليست تهرب عن شيء إلا وتقصده. فليست إذاً الحركة المستديرة طبيعية.

فصل في أن حركة السماء مع أنها نفسانية كيف يقال انها طبيعية

إلا أنها قد تكون بالطبع، أي ليس وجودها في جسمها مخالفاً لمقتضى طبيعة أخر لجسمها. فان الشيء المحرك لها وإن لم يكن قوة طبيعية، كان سبباً طبيعياً لذلك الجسم غير غريب عنه، وكأنه طبيعة. وأيضاً فان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل[3]. والميل هو المعنى الذي يحس في الجسم المتحرك. وإن سكن قسراً أحس ذلك الميل كأنه يد يقاوم المسكن، مع سكونه طلباً

(١) في (ب) بزيادة لفظ (لها)

(٢) سقط من (ب) لفظ (وتتركها)

(٣) مال الشيء زال عن استوائه: تقول: مال الحائط، لم يكن مستقيماً، ومالت الشمس: زالت عن كبد السماء.
والميل قسري، وطبيعي، ونفساني، فالقسري هو الذي يكون بسبب خارجي، كميل الحجر المرمي الى فوق، والطبيعي هو الذي يكون بالطبع كميل الحجر الساقط الى أسفل، والنفساني: هو الحالة التي تعرض للانسان فتوجهه الى بعض الأشياء دون بعض والفرق بين الميول والغرائز أن الغرائز تدفع صاحبها الى القيام بجملة من الأفعال من غير أن تكون مصحوبة بادراك الغاية المراد بلوغها، على حين أن الميول مصحوبة بادراك الغايات.

للحركة، فهو غير الحركة لا محالة، وغير القوة المحركة، لأن القوة المحركة تكون موجودة عند إتمامها الحركة. ولا يكون الميل موجوداً. فهكذا أيضاً الحركة الأولى، لأن محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلاً بعد ميل. وذلك الميل لا يمتنع أن يسمى طبيعة، لأنه ليس بنفس، ولا من خارج، ولا إرادة أو اختيار، ولا يمكنه أن لا يحرك أو يحرك إلى غير جهة محدودة. ولا هو مع ذلك بمضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم القريب. فان سميت هذا المعنى طبيعة، كان لك أن تقول: إن الفلك متحرك بالطبيعة. إلا أن طبيعته فيض عن نفس يتجدد بحسب تصور النفس. فقد بان أن الفلك ليس مبدأ حركته طبيعة. وكان قد بان أنه ليس قسراً، فهي عن إرادة لا محالة. ونقول: إنه لا يجوز أن يكون مبدأ حركته القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير، ولا تتخيل الجزئيات البتة. وكأنا قد أشرنا إلى جمل مما يعين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة، إذ أوضحنا أن الحركة معنى متجدد السبب. وكل شطر منه مخصص بسبب، فانه لا ثبات له، ولا يجوز أن يكون عن معنى ثابت البتة وحده. فان كان عن معنى ثابت فيجب أن يلحقه ضرب من تبدل الأحوال. أما إن كانت الحركة عن طبيعة، فيجب أن يكون كل حركة تتجدد فيه، فلتجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة. وكل حركة ونسبة له تعدم، وكل جزء له نسبة تعدم فلعدم بعد وقرب من النهاية. ولولا ذلك التجدد لم يمكن تجدد حركة. فان الثابت من جهة ما هو ثابت لا يكون عنه إلا ثابت. وأما إن كان عن إرادة متجددة جزئية، فان الإرادة الكلية نسبتها إلى كل شطر من الحركة نسبة واحدة. فلا يجب أن تتعين منها هذه الحركة دون هذه. فانها إن كانت لذاتها علة لهذه الحركة، لم يجز أن تبطل هذه الحركة. وإن كانت علة لهذه الحركة بسبب حركة قبلها، أو بعدها معدومة، كان المعدوم موجباً لموجود. والمعدوم لا يكون موجباً لموجود. وإن كان قد يكون الاعدام علة للاعدام، فاما أن يوجب المعدوم شيئاً، فهذا لا يمكن. وإن كانت العلية لأمور تتجدد، فالسؤال في تجددها ثابت. فان كان تجدداً طبيعياً، لزم المحال الذي قدمناه[1]. وإن كان إرادياً يتبدل بحسب تصورات متجددة، فهو الذي

(١) في (ب) قلناه بدلاً من (قدمناه)

نريده. فقد بان أن الإرادة العقلية الواحدة لا توجب البتة حركة. ولكنه قد يمكن أن نتوهم أن ذلك لإرادة عقلية منتقلة. فانه قد يمكن أن ينتقل العقل من معقول إلى معقول إذا لم يكن عقلاً من كل جهة بالفعل. ويمكن أن يعقل الجزئي تحت النوع منتشراً[1] مخصوصاً بعوارض عقلاً بنوع كلي على ما أشرنا إليه. فيجوز إذاً أن نتوهم وجود عقل يعقل الحركة الكلية ويريدها. ثم يعقل انتقالاً من حد إلى حد، ويأخذ تلك الحركات وحدودها بنوع معقول على ما أوضحناه، وعلى ما من شأننا أن نبرهن عليه من أن حركة من كذا إلى كذا، ثم من كذا إلى كذا. فنعين مبدأ ما كلياً منتهياً إلى طرف آخر كلي بمقدار ما مرسوم كلي. وكذلك حتى تفنى الدائرة، فلا يبعد أن نتوهم أن تجدد الحركة يتبع تجدد هذا المعقول. فنقول أولاً على هذا السبيل يمكن أن يتم أمر الحركة المستديرة. فان هذا التأثير على هذا الوجه يكون صادراً عن الإرادة الكلية. وإن كان على سبيل تجدد وانتقال. والإرادة الكلية كيف كانت فانما هي بالقياس إلى طبيعة مشترك فيها، وإن كانت إرادة لحركة تتبعها إرادة لحركة. واما هذه الحركة التي من ههنا بعينه إلى هناك بعينه، فليست أولى بأن تصدر عن تلك الإرادة من هذه الحركة التي من هناك إلى حد ثالث[2]. فنسبة جميع أجزاء الحركة المتساوية في الجزئية إلى واحد واحد من تلك الإرادات العقلية المتنقلة واحدة، فليس من ذلك جزء أولى[3] بأن ينسب إلى واحد من تلك التصورات من أن لا ينسب وكل شيء فنسبته إلى مبدئه، ولا نسبته واحدة. فانه بعد عن مبدئه بامكان ولم يتميز ترجح وجوده عنه عن لا وجوده. وكل ما لم يجب عن علته فانه لا يكون كما علمت، فكيف يصح أن يقال: إن الحركة من (أ) إلى (ب) لزمت عن إرادة عقلية. والحركة من (ب) إلى (ج) من إرادة أخرى عقلية دون أن يلزم عن كل واحدة من تلك الإرادات غير ما لم يلزم، ويكون بالعكس، فان (أ) و(ب) و(ج) متشابهة في النوع، وليس شيء من الإرادة الكلية بحيث تعين الـ (أ) دون الـ (ب) والـ (ب) دون الـ (ج)،

---

(١) سقط من (ب) لفظ (منتشراً)

(٢) في (ب) آخر بدلاً من (ثالث)

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (من جزء)

ولا الـ (أ) أولى بأن تتعين من الـ (ب) والـ (ج) عن تلك الإرادة لما كانت عقلية، ولا الـ (ب) عن الـ (ج) إلا أن تصير نفسانية جزئية. وإذا لم تتعين تلك الحدود في العقل، بل كانت حدوداً كلية فقط، لم يمكن أن تكون الحركة من (أ) إلى (ب) أولى من التي من (ب) إلى (ج). ثم كيف يمكن أن نفرض فيها إرادة وتصوراً، ثم إرادة وتصوراً يختلفان في أمر متفق، ولا استناد فيه إلى مخصوص شخصي يقاس به ومع هذا كله فان العقل لا يمكنه أن يفرض هذا الانتقال إلا مشاركاً للتخيل والحس. ولأنا يمكنا إذا رجعنا إلى العقل الصريح أن نعقل جملة الحركة وأجزاء الإنتقال فيما نعقله دائرة معاً. فاذاً على الأحوال كلها لا غنى عن قوة نفسانية تكون هي المبدأ[1] القريب للحركة، وإن كنا لا نمنع أن يكون هناك. وأيضاً قوة عقلية تنتقل هذا الانتقال العقلي بعد استناده إلى شبه تخيل. وأما القوة العقلية المجردة عن جميع أصناف التغير فتكون حاضرة المعقول دائماً إن كان معقولها كلياً عن كلي، أو كلياً عن جزئي على ما أوضحناه. فاذا كان الأمر على هذا فالفلك متحرك بالنفس، والنفس مبدأ حركته القريبة. وتلك النفس متجددة التصور والإرادة، وهي متوهمة. أي لها إدراك المتغيرات الجزئية، وإرادة لأمور جزئية بأعيانها، وهي كما جسم الفلك وصورته. ولو كانت لا هكذا، بل قائمة بنفسها من كل وجه، لكانت عقلاً محضاً لا يتغير ولا ينتقل، ولا يخالطه ما بالقوة. والمحرك القريب للفلك إن لم يكن عقلاً، فيجب أن يكون قبله عقل هو السبب المتقدم لحركة الفلك. فقد علمت أن هذه الحركة محتاجة إلى قوة غير متناهية مجردة عن المادة لا تتحرك، ولا بالعرض. وأما النفس المحركة فانها كما تبين لك جسمانية ومستحيلة متغيرة، وليست مجردة عن المادة، بل نسبتها إلى الفلك نسبة النفس الحيوانية التي لنا إلينا، إلا أن لها أن تعقل بوجه ما تعقلا مشوباً بالمادة.

(١) المبدأ الأول: هو الحقيقة الأولى التي تتخذ أساساً لبناء عقلي شامل، فإما أن تكون هذه الحقيقة أمراً واقعياً كادراك الذات في (الكوجيتو) الديكارتي، وإما أن تكون أصلاً عقلياً بديهياً بذاته. والمبادئ الأولية هي القضايا الكلية التي يسلم بها العقل دون استنباطها من التجربة أو من قضايا أخرى غيرها.

وبالجملة تكون أوهامها، أو ما يشبه الأوهام[١] صادقة، وتخيلاتها، أو ما يشبه التخيلات حقيقية، كالعقل العملي فينا. وبالجملة إدراكاتها بالجسم. ولكن المحرك الأول له قوة غير مادية أصلاً بوجه من الوجوه، إذ ليس يجوز أن تتحرك بوجه من الوجوه في أن تحرك، وإلا لاستحالت، ولكانت مادية كما قد بين هذا. فيجب أن يحرك كما يحرك محرك بتوسط محرك آخر. وذلك الآخر محاول للحركة، مريد لها، متغير بسببها. وهذا النحو الذي يحرك علته محرك المحرك.

فصل في أن المحرك الأول كيف يحرك وأنه محرك على سبيل التشويق إلى الاقتداء بأمره الأول لاكتساب تشبه بالعقل.

والذي يحرك المحرك من غير أن يتغير بقصد واستئناف فهو الغاية، والغرض الذي إليه ينحو المحرك، وهو المعشوق. والمعشوق بما هو معشوق هو الخير عند العاشق، بل نقول: إن كل محرك حركة غير قسرية فهو إلى أمر ما وتشوق أمر ما حتى الطبيعة. فان معشوق الطبيعة أمر طبيعي. وهو الكمال الذاتي للجسم، إما في صورته، وإما في أينه ووضعه. ومعشوق الإرادة أمر إرادي إما إرادة لمطلوب حسي كاللذة، أو وهمي خيالي كالغلبة، أو ظني، وهو الخير المظنون. وطالب اللذة هو الشهوة. وطالب الغلبة هو الغضب. وطالب الخير المظنون هو الظن[٢]. وطالب الخير الحقيقي المحض هو العقل. ويسمى

---

(١) الوهم من قبيل التصور والتخيل، ويطلق على كل صورة ذهنية لا يقابلها في الوجود الخارجي شيء لتصور بعض المعاني الرياضية واختراع الأشخاص أو المواقف الخيالية في الروايات الأدبية.

والتوهم قسم من الادراك وهو ادراك المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوسات. قال ابن سينا: يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة، وخلق كاملاً.»

راجع كتاب الشفاء جـ الفن السادس
المقالة الأولى ص ٢٨١ وص ١٨ ـ ١٩
من علم النفس ط بان باكوش

(٢) الظن: علم يحصل من مجرد أمارة، ومتى قويت أدت الى العلم، ومتى ضعفت جداً لم يتجاوز حد التوهم، ومتى قوي أو تصور بصورة القوي استعمل معه أن المثقلة وأن المخففة منها، =

هذا الطلب اختياراً. والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذي لا يتغير ولا ينفعل. فانه لا يستحيل إلى حال غير ملائمة، فيرجع إلى حال ملائمة، فيلتذ، أو ينتقم من مخيل له، فيغضب على أن كل حركة إلى لذيذ، أو غلبة فهي متناهية، وأيضاً فان أكثر المظنون لا يبقى مظنوناً سرمدياً فوجب أن يكون مبدأ هذه الحركة اختياراً وإرادة لخير حقيقي. ولا يخلو ذلك الخير إما أن يكون مما ينال بالحركة فيوصل إليه، أو يكون خيراً ليس جوهره مما ينال بوجه، بل هو مباين، ولا يجوز أن يكون ذلك الخير من كمالات الجوهر المتحرك، فيناله بالحركة. وإلا لانقطعت الحركة. ولا يجوز أن يكون متحركاً ليفعل فعلاً يكتسب بذلك الفعل كمالاً، كما من شأننا أن نجود لنمدح، ونحسن الأفعال لتحدث لنا ملكة فاضلة، أو نصير خيريين، ولذلك لأن المفعول يكتسب كماله من فاعله. فمحال أن يعود فيكمل جوهر فاعله. فان كمال المفعول المعلول أخس من كمال العلة الفاعلة. والأخس لا يكسب الأشرف والاكمل كمالاً. بل عسى أن يهيِّئ الأخس للأفضل آلته ومادته حتى يوجد هو في بعض الأشياء عن سبب آخر. وأما نحن فان المدح الذي نطلبه ونرغب فيه هو كمال غير حقيقي، بل مظنون. والملكة[1] الفاضلة التي نحصلها بالفعل ليس سببها الفعل، بل الفعل يمنع ضدها ويهيئ لها المادة، وتحدث هذه الملكة من الجوهر المكمل لأنفس الناس، وهو العقل الفعال، أو جوهر آخر يشبهه. وعلى هذا فان الحرارة المعتدلة سبب لوجود القوى النفسانية. ولكن على أنها مهيأة للمادة، لا موجدة. وكلامنا في الموجد، ثم بالجملة إذا كان الفعل تهيأ ليوجد كمالاً، انتهت الحركة عند حصوله. فبقي

= ومتى ضعف استعمل معه أن المختصة بالمعدوم من القول والفعل، وجمع الظن ظنون وأظانين وفي الأحاديث القدسية: أنا عند ظن عبدي لي، وأنا معه اذا ذكرني، وفي الحديث: إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث. وقد ورد الظن بمعنى اليقين، وبمعنى الشك، وبمعنى التهمة، وبمعنى الحسبان فالذي بمعنى اليقين قوله تعالى: ﴿**يظنون انهم ملاقو ربهم**﴾ (سورة البقرة، آية ٤٦) والذي بمعنى الشك والتهمة: ﴿**فظن ان لن نقدر عليه**﴾ (سورة الأنبياء، آية ٨٧)

(١) الملكة: صفة راسخة في النفس، أو استعداد عقلي خاص لتناول أعمال معينة بحذق ومهارة مثل الملكة العددية، والملكة اللغوية، ويرادفها القوة، والقدرة، والاستعداد الدائم. والملكة عند معظم الفلاسفة: هي القدرة على الفعل أو الترك.

أن يكون الخير المطلوب بالحركة خيراً قائماً بذاته ليس من شأنه أن ينال، وكل خير هذا شأنه فانما يطلب العقل التشبه به بمقدار الإمكان. والتشبه به هو تعقل ذاته في كمالها الأبدي، ليصير مثله في أن يحصل له الكمال الممكن في ذاته، كما حصل لمعشوقه. فالتشبه بالخير يوجب البقاء الأبدي على أكمل ما يكون لجوهر الشيء في أحواله ولوازمه دائماً لذلك فما كان يمكن أن يحصل كماله الأقصى له في أول الأمر، ثم تشبهه به بالثبات، وما كان لا يمكن أن يحصل له كماله الأقصى في أول الأمر، ثم تشبهه به بالحركة، وتحقيق هذا هو أن الجوهر السماوي قد بان أن محركه محرك عن قوة غير متناهية. والقوة التي لنفسه الجسمانية متناهية، لكنها بما تعقل الأول، فيسيح عليها من قوته ونوره دائماً تصير كأن لها قوة غير متناهية. ولا يكون لها قوة غير متناهية، بل المعقول الذي يسيح عليها نوره وقوته، وهو ـ أعني الجرم السماوي ـ في جوهره على كماله الأقصى، إذ لم يبق له في جوهره أمر بالقوة. وكذلك في كمه وكيفه، إلا في وضعه وأينه أولاً، وفيما يتبع وجودهما من الأمور ثانياً. فانه ليس أن يكون على وضع وأين أولى بجوهره من أن يكون على وضع وأين آخر له في حيزه. فانه ليس شيء من أجزاء مدار فلك أو كوكب أولى بأن يكون ملاقياً لجزء من جزء آخر. فمتى كان في جزء بالفعل، فهو في جزء آخر بالقوة. فقد عرض لجوهر الفلك ما بالقوة من جهة وضعه أو أينه. والتشبه بالخير الأقصى يوجب البقاء على أكمل كمال[1] يكون للشيء دائماً، ولم يكن هذا ممكناً للجرم السماوي بالعدد، فحفظ بالنوع، والتعاقب، فصارت الحركة حافظة لا يمكن من هذا الكمال. ومبدأها الشوق إلى التشبه بالخير الأقصى في البقاء على الكمال الأكمل بحسب الممكن. ومبدأ هذا الشوق هو ما يعقل منه. وأنت إذا تأملت حال الأجسام الطبيعية في شوقها الطبيعي إلى أن تكون بالفعل أيناً، لم تتعجب أن يكون جسم يشتاق شوقاً إلى أن يكون على وضع من أوضاعه التي يمكن أن تكون له، وإلى أن يكون على أكمل ماله[2] من كونه متحركاً، وخصوصاً ويتبع ذلك من الأحوال والمقادير الفائضة ما يتشبه فيه بالأول من

(١) في (ب) ما يكون للشيء بدلاً من (أكمل كمال).
(٢) سقط من (ب) لفظ (ماله)

حيث هو مفيض للخيرات، لا أن يكون المقصود تلك الأشياء، فتكون الحركة لأجل تلك الأشياء، بل أن يكون المقصود هو التشبه بالأول بقدر الإمكان في أن يكون على أكمل ما يكون في نفسه، وفيما يتبعه من حيث هو تشبه بالأول، لا من حيث يصدر عنه أمور بعده، فتكون الحركة لأجل ذلك التشبه بالمقصود الأول مثلاً. وأقول: إن نفس الشوق إلى التشبه بالأول من حيث هو بالفعل يصدر عنه الحركة الفلكية صدور الشيء عن التصور الموجب له. وإن كان غير مقصود في ذاته بالقصد الأول، لأن ذلك تصور لما بالفعل، فيحدث عنه طلب لما بالفعل الأكمل. ولا يمكن بالشخص، فيكون بالتعاقب، وهو الحركة؛ لأن الشخص الواحد إذا دام، لم يحصل لأمثاله وجود، وبقيت دائماً بالقوة. فالحركة تتبع أيضاً ذلك التصور على هذا النحو، لا على أن يكون مقصوده أولية. وإن كان ذلك التصور الواحد تتبعه تصورات جزئية ـ ذكرناها وفصلناها ـ على سبيل الانبعاث، لا على سبيل المقصود الأول. ويتبع تلك التصورات الجزئية الحركات المنتقل بها في الأوضاع ـ والجزء الواحد بكماله لا يمكن في هذا الباب ـ فيكون الشوق الأول على ما ذكرناه، ويكون سائر ما يتلوه انبعاثات[1]. وهذه الأشياء قد توجد لها نظائر بعيدة في أبداننا ليست تناسبها وإن كانت قد تحكيها وتخيلها، مثل أن الشوق إذا اشتد إلى خليل، أو إلى شيء آخر، تبع ذلك فينا تخيلات على سبيل الانبعاث تتبعها حركات ليست الحركات التي إلى نحو المشتاق إليه نفسه، بل حركات نحو شيء في طريقه، وفي سبيله، وأقرب ما يكون منه. فالحركة الفلكية كائنة بالإرادة والشوق على هذا النحو. وهذه الحركة مبدأها شوق واختيار. ويمكن أن يكون على النحو الذي ذكرناه ليس أن تكون الحركة هي المقصودة بالقصد الأول. وهذه الحركة كأنها عبادة ما ملكية، أو فلكية. وليس من شرط الحركة الإرادية أن يكون مقصودها في نفسها، بل إذا كانت القوة الشوقية تشتاق نحو أمر يسيح منه تأثير تتحرك له الأعضاء[2]. فتارة تتحرك على النحو الذي تتوصل به إلى الغرض، وتارة على نحو آخر مشابه، أو مقارب له اذا كان عن تخيل،

(١) في (ب) بزيادة لفظ (متتالية)

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (بعضها أو كلها)

سواء كان الغرض أمراً ينال، أو أمراً يقتدى به، ويحتذى حذوه، ويتشبه بوجوده. فاذا بلغ الالتذاذ بتعقل المبدئ الاول، وبما يعقل منه، أو يدرك منه على نحو عقلي أو نفساني شغل ذلك عن كل شيء، وكل جهة، لكنه ينبعث من ذلك ما هو أدون منه مرتبة، وهو الشوق إلى التشبه به بمقدار الإمكان، فيلزم طلب الحركة، لا من حيث هي حركة، ولكن من حيث قلنا، ويكون هذا الشوق تبع ذلك العشق، والالتذاذ منبعثاً عنه. وهذا الاستكمال منبعثاً عن الشوق. فعلى هذا النحو يحرك المبدىء الأول جرم السماء. وقد اتضح لك من هذه الجملة أيضاً أن المعلم الأول[1] إذا قال: إن الفلك متحرك بطبعه. فماذا يعني؟ أو قال: إنه متحرك بالنفس. فماذا يعني؟ أو قال: إنه متحرك بقوة غير متناهية. يحرك كما يحرك المعشوق. فماذا يعني؟ فانه ليس في أقواله تناقض ولا اختلاف.

فصل في ان لكل فلك جزئي محركا او لا مفارقا قبل نفسه يحرك على انه معشوق. فان المحرك الاول للكل مبدأ لجميع ذلك

وأنت تعلم أن جوهر هذا المحرك الأول واحد. ولا يمكن أن يكون هذا المحرك الأول الذي لجملة السماء فوق واحد. وإن كان لكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصه، ومشوق معشوق يخصه على ما يراه المعلم الأول، ومن بعده من محصلي الحكمة المشائية، فانهم إنما ينفون الكثرة عن محرك الكل، ويثبتون الكثرة للمحركات المفارقة وغير المفارقة التي تخص واحداً واحداً منها، فيجعلون أول المفارقات الخاصة محرك الكرة الأولى، وهي عند من تقدم (بطليموس)[2] كرة الثوابت. وعند من يعلم بالعلوم التي ظهرت

(١) يطلق لفظ المعلم الأول على (ارسطو) تلميذ (افلاطون) والمعلم الثاني أبو نصر الفارابي.

(٢) هذا رجل حكيم في وقته فيلسوف ببلاد الروم في زمانه ليس هو مؤلف المجسطي، وكان هذا يوالي ارسطو طاليس ويحبه وينتصر له على من عاداه، ويقيد علومه لمن طلبها منه وكان له ذكر في أوانه. ومن كثرة عناية هذا الحكيم بارسطو طاليس: صنف كتاب أخبار ارسطو طاليس ووفاته ومراتب كتبه - راجع أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٦٣، ٦٤

لبطليموس كرة خارجة عنها محيطة بها غير مكوكبة. وبعد ذلك فمحرك الكرة التي تلي الأولى بحسب اختلاف الرأيين. وكذلك ما بعدها، وهلم جرًّا. فهؤلاء يرون أن محرك الكل شيء، ولكل كرة بعد ذلك محرك خاص. والمعلم الأول يضع عدد الكرات المتحركة على ما ظهر في زمانه، ويتبع عددها عدد المبادئ المفارقة. وبعض من هو أَسَدُّ قولاً من أصحابه يصرح ويقول:) في رسالته التي في مبادئ الكل أن محرك جملة السماء واحد لا يجوز أن يكون عدد كثيراً، وإن كان لكل كرة محرك ومتشوق يخصانه. والذي تحسن عبارته عن كتب المعلم الأول على سبيل تلخيص وإن لم يكن يغوص في المعاني يصرح (ويقول:) ما هذا معناه إلا أن الأشبه والأحق وجود مبدئ حركة خاصية لكل فلك له، على أنه فيه ووجود مبدئ حركة خاصية له على أنه معشوق مفارق. وهذان أقرب قدماء تلامذة المعلم الأول من سواء السبيل. ثم القياس يوجب هذا. فانه قد صح لنا أيضاً بصناعة المجسطي أن حركات وكرات سماوة كثيرة ومختلفة في الجهة وفي السرعة والبطء. فيجب أن يكون لكل حركة محرك غير الذي للآخر، ومتشوق غير الذي للآخر. وإلا لما إختلفت الجهات، ولما اختلفت السرعة والبطء. وقد بينا أن هذه المتشوقات خيرات محضة مفارقة للمادة، وإن كانت الكرات والحركات كلها تشترك في الشوق إلى المبدىء الأول، فتشترك لذلك في دوام الحركة واستدارتها.

فصل في إبطال رأي من ظن أن اختلاف حركات السماء لاجل ما تحت السماء[1]

ونحن نزيد هذا بياناً ولنفتتح من مبدأ آخر فنقول: إن قوماً لما سمعوا ظاهر قول فاضل المتقدمين، إذ يقول: إن الإختلاف في هذه الحركات

(١) السماء: أعلى كل شيء، وسمي المطر سماء لخروجه منها قال الشاعر:

فإن سماءنا لما تجلت خلال نجومها حتى الصباح
رياض بنفسج خضل نداه تفتح بينها نور الاقاحي

ويأتي بمعنى السقف قال تعالى: ﴿فليمدد بسبب الى السماء﴾ (سورة الحج آية ١٥) وبمعنى المقابل للأرض ﴿والسماء بنيناها بأيد﴾ (سورة الذاريات آية ٤٧)

وجهاتها يشبه أن يكون للعناية بالأمور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر، وكانوا سمعوه أيضاً، وعلموا بالقياس أن الحركات السماوية لا يجوز أن تكون لأجل شيء غير ذواتها، ولا يجوز أن يكون لأجل معلولاتها أرادوا أن يجمعوا بين هذين المذهبين فقالوا: إن نفس الحركة ليس لأجل ما تحت القمر، ولكن للتشبه بالخير المحض والتشوق إليه. فأما اختلاف الحركات، فليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافاً ينتظم به بقاء الأنواع، كما أن رجلاً خيراً لو أراد أن يمضي في حاجته سمت موضع واعترض له إليه طريقان أحدهما يختص بايصاله إلى الموضع الذي فيه قضاء وطره،(١) والآخر يضيف إلى ذلك إيصال نفع إلى مستحق، وجب في حكم خيريته أن يقصد الطريق الثاني، وإن لم تكن حركته لأجل نفع غيره بل لأجل(٢) ذاته. قالوا: وكذلك حركة كل فلك إنما هي لتبقي على كماله الأخير دائماً، لكن الحركة إلى هذه الجهة وبهذه السرعة لينفع غيره، فأول ما نقول لهؤلاء ان أمكن أن يحدث للأجرام السماوية في حركاتها قصد ما لأجل شيء معلول، ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة، فيمكن أن يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة، حتى يقول قائل: إن السكون كان يتم لها به خيرية تخصها. والحركة كانت لا تضرها في الوجود وتنفع غيرها، ولم يكن أحدهما أسهل عليها من الآخر، أو أعسر، فاختارت الأنفع. فان كانت العلة المانعة عن القول بأن حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلاً لأجل الغير من المعلومات. فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة. وإن لم تمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة، لم تمنع قصد الحركة. وكذلك الحال في قصد السرعة والبطء هذه الحالة، فليس ذلك على ترتيب القوة والضعف في الأفلاك بسبب ترتيب بعضها على بعض في العلو والسفل حتى ينسب إليه، بل ذلك مختلف. (ونقول:) بالجملة لا يجوز أن يكوين عنها شيء لأجل الكائنات، لا قصد حركة، ولا قصد جهة حركة، ولا تقدير سرعة وبطء، ولا قصد فعل

(١) في (ب) أمره بدلاً من (وطره)
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (نفع)

البتة[1] لأجلها. وذلك لأن كل قصد فيكون من أجل المقصود، ويكون أنقص وجوداً من المقصود؛ لأن كل ما لأجله شيء آخر، فهو أهم وجوداً من الآخر من حيث هو والآخر على ما هما عليه. بل يتم به للآخر النمو من الوجود الداعي إلى القصد[2]. ولا يجوز أن يستفاد الوجود الأكمل من الشيء الأخس. فلا يكون البتة إلى معلول قصد صادق غير مظنون. وإلا كان القصد معطياً ومفيداً لوجود ما هو أكمل وجوداً منه. وإنما يقصد بالواجب شيئاً يكون القصد مهيأ له، ومفيد وجوده شيء آخر مثل الطبيب للصحة. فالطبيب لا يعطي الصحة، بل يهيِّئ لها المادة والآلة. وإنما يفيد الصحة مبدأ أجل من الطبيب وهو الذي يعطي المادة جميع صورها. وذاته أشرف من المادة[3]. وربما كان القاصد مخطئاً في قصده إذا قصد ما ليس أشرف من القصد، فلا يكون القصد لأجله في الطبع، بل للخطأ. ولأن هذا البيان يحتاج إلى تطويل وتحقيق، وفيه شكوك لا تنحل إلا بالكلام المشبع، فلنعدل إلى الطريق الأوضح، (فنقول:) إن كل قاصد فله مقصود. والعقلي منه هو الذي يكون وجود المقصود عند القاصد أولى بالقاصد من لا وجوده عنه. وإلا فهو هذر. والشيء الذي هو أولى بالشيء، فانه يفيده كمالاً ما إن كان بالحقيقة، فحقيقياً. وإن كان بالظن، فظنياً مثل استحقاق المدح، وظهور القدرة وبقاء الذكر. فهذه وما أشبهها كمالات ظنية، أو الربح، أو السلامة، أو رضاء الله، وحسن معاد الآخرة. وهذه وما أشبهها كمالات حقيقية لا تتم بالقصد وحده. فاذاً كل قصد ليس عبثاً، فانه يفيد كمالاً لقاصد لو لم يقصد، لم يكن ذلك الكمال والعبث أيضاً يشبه أن يكون كذلك. فان فيه لذة أو راحة، أو غير ذلك، أو شيئاً مما علمت من سائر ما بين لك، ومحال أن يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلة يفيد كمالاً لم يكن. فان المواضع التي

---

(١) سقط من (ب) لفظ (البتة)

(٢) في (ب) الأمر بدلاً من (القصد)

(٣) قال تعالى على لسان ابراهيم عليه السلام: ﴿الذي خلقني فهو يهدين* والذي هو يطعمني ويسقين* وإذا مرضت فهو يشفين* والذي يميتني ثم يحيين﴾ (سورة الشعراء الآيات ٧٨ - ٨١)

يظن فيها أن المعلول أفاد علته كمالاً مواضع كاذبة أو محرفة. ومثلك ممن أحاط بما سلف له في الفنون لا يقصر عن تأملها وحلها. (فان قال قائل:) إن الخيرية توجب هذا، وان الخيرية تفيد الخير. (قيل له:) إن الخيرية تفيد الخير، لا على سبيل قصد وطلب ليكون ذلك. فان هذا يوجبه النقص وان كل قصد وطلب لشيء فهو طلب لمعدوم وجوده عند أولى من لا وجوده. وما دام معدوماً وغير مقصود، لم يكن ما هو الأولى به وذلك نقص(١). وأن الخيرية لا يخلو إما أن تكون صحيحة موجودة دون هذا القصد، ولا مدخل لوجود هذا القصد في وجودها. فيكون كون هذا القصد، ولا كونه عند الخيرية واحداً، فلا يكون الخيرية توجبه، ويكون حال(٢) سائر لوازم الخيرية التي تلزمها بذاتها، لا عن قصد هو هذه الحال. واما أن يكون بهذا القصد تتم الخيرية وتقوم، فيكون هذا القصد علة لاستكمال الخيرية وقوامها، لا معلول لها.

فان قال قائل: إن ذلك للتشبه بالعلة الأولى في أن فيه خيرية متعدية، وحتى تكون بحيث يتبعها خير.

فنقول: إن هذا في ظاهر الأمر مقبول، وفي الحقيقة مردود. فان التشبه به. في أن لا يقصد شيئاً، بل أن ينفرد بالذات، فانه على هذه الصفة اتفاقاً من جماعة أهل العلم(٣). وأما استفادة كمال بالقصد فمباين للتشبه به. اللهم إلا أن يقال: إن المقصود الأول شيء، وهذا بالقصد الثاني(٤). وعلى وجه الإستتباع. فيجب فيه اختيار الجهة أيضاً أن يكون المقصود بالقصد الأول شيئاً، وتكون المنفعة المذكورة مستتبعة لذلك المقصود. فتكون الخيرية غير مقصودة قصداً أولياً لنفس ما يتبع، بل يجب أن يكون هناك استكمال في ذات الشيء مستتبع لتلك المنفعة حتى يكون تشبهاً بالأول. ونحن لا نمنع أن تكون الحركة مقصودة بالقصد الأول على أنها تشبه بذات الأول من الجهة التي قلنا، وتشبه بالقصد الثاني بذات الأول من حيث يفيض عنه الوجود، بعد أن يكون

(١) في (ب) خلف بدلاً من (نقص)
(٢) سقط من (ب) لفظ (حال)
(٣) في (ب) الفكر بدلاً من (العلم)
(٤) في (ب) بالقصد شيء ثاني

القصد الأول أمراً آخر ينظر به إلى فوق. وأما النظر إلى أسفل واعتباره، فلا. فلو أجاز أن يقع القصد الأول إلى الجهة حتى يكون تشبهاً بالأول، لجاز في نفس اختيار الحركة، فكانت الحركة لأجل ما يجب يفيض عنها وجود ليس تشبهاً به من حيث هو كامل الوجود، معشوقه إنما ذلك لذاته من حيث ذاته، ولا مدخل البتة لوجود الأشياء عنه في تشريف ذاته وتكميلها، بل المدخل أنه على كماله الأفضل، وبحيث ينبعث عنه وجود الكل، لا طلباً وقصداً. فيجب أن يكون الشوق إليه من طريق التشبه على هذه الصورة، لا على ما يتعلق للأول به كمال.

فان قال قائل: إنه كما قد يجوز أن يستفيد الجرم[1] السماوي بالحركة خيراً وكمالاً، والحركة فعلاً له مقصود فكذلك سائر أفاعيله. فالجواب أن الحركة ليست تفيد كمالاً وخيراً. وإلا لانقطعت عنده، بل هي نفس الكمال الذي أشرنا إليه. وهي بالحقيقة استثبات نوع ما يمكن أن يكون للجرم السماوي بالفعل. إذ لا يمكن استثبات الشخص له. فهذه الحركة لا تشبه سائر الحركات التي تطلب كمالاً خارجاً عنها، بل تكمل هذه الحركة نفس المتحرك عنها بذاتها. لأنها نفس إستيفان الأوضاع والأيون على التعاقب.

وبالجملة يجب أن يرجع إلى ما فصلناه فيما سلف حين بينا أن هذه الحركة كيف تتبع تصور المتشوق. وهذه الحركة شبيهة بالثبات. فان قال قائل: إن هذا القول يمنع من وجود العناية[2] بالكائنات والتدبير المحكم الذي فيها، فانّا سنذكر بعدما يزيل هذه الإشكال ويعرف عناية الباري (عز

---

(١) الجرم: بالكسر الجسد وجرم أيضاً كسب وبابهما ضرب وقوله تعالى: ﴿ولا يجرمَنَّكُمْ شنآن قوم﴾ (سورة المائدة، آية ٢) أي لا يحملنكم، وتجرم عليه أي ادعى عليه ذنباً لم يفعله، وقولهم لا جرم قال الفراء: هي كلمة كانت في الأصل بمنزلة: لا بد ولا محالة فجرت على ذلك وكثرت حتى تحولت الى معنى القسم وصارت بمنزلة حقاً.

(٢) العناية: هي علم الله بما ينبغي أن يكون الوجود حتى يكون على أحسن نظام وأكمله، والفرق بين العناية والقضاء والقدر أن القضاء هو وجود الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع على حين ان القدر هو وجودها الخارجي في الأعيان مفصلة واحداً بعد واحد.

والخلاصة أن العناية هي احاطة علم الله بالكل وارادته لما يجب أن يكون عليه الكل.

وجل) بالكل على أي سبيل هي. وأن عناية كل علة بما بعدها على أي سبيل هي. وأن الكائنات التي عندنا كيف العناية بها من المبادئ الأولى. والأسباب المتوسطة، فقد اتضح بما أوضحناه أنـه لا يجوز أن يكـون شيء من العلل يستكمل بالمعلول بالذات إلا بالعرض، وأنها لا تقصد فعلاً لأجل المعلول، وإن كان يرضى به ويعلمه، بل كما أن الماء يبرد بذاته بالفعل ليحفظ نوعه، لا ليتبرد غيره، ولكن يلزمه أن يبرد غيره. والنار تسخن بذاتها بالفعل لتحفظ غيرها. والقوة الشهوانية تشتهي لذة الجماع لتدفع الفضل، ويتم لها اللذة، لا ليكون عنها ولد، ولكن يلزمه ولد. والصحة هي صحة بجوهرها وذاتها، لا لأن تنفع المريض، لكن يلزمها نفع المريض. كذلك في العلل المتقدمة، إلا أن هناك إحاطة بما يكون وعلماً بأن وجه النظام والخير فيها كيف يكون. وأنه على ما يكون (وليس في تلك). فاذا كان الأمر على هذا، فالأجرام السماوية إنما اشتركت في الحركة المستديرة شوقاً إلى معشوق مشترك. وإنما اختلفت لأن مبادئها المعشوقة المتشوق إليها قد تختلف بعد ذلك الأول. وليس إذا أشكل علينا أنه كيف وجب على كل تشوق حركة بهذه الحال، فيجب أن يؤثر ذلك فيما علمنا من أن الحركات مختلفة لاختلاف المتشوقات.

فصل في أن المعشوقات التي ذكرنا ليست أجسامًا ولا أنفس أجسام

ولكن بقي علينا شيء، وهو أنه يمكن أن يتوهم المعشوقات المختلفة أجساماً لا عقولاً مفارقة، حتى يكون مثلاً الجسم الذي هـو أخس متشبهاً بالجسم الذي هو أقدم وأشرف، كما ظنه أبو الحسن العامري الفدم(١) من أخبث المتفلسفة الاسلامية في تشويش الفلسفة، إذ لم يفهم غرض الأقدمين.

فنقول: إن هذا محال، وذلك أن التشبه به يوجب مثل حركته وجهتها والغاية التي يؤمها. فان أوجب القصور عن مرتبته شيئاً، فانما يوجب الضعف

---

(١) رجل فدم: أي عيي ثقيل بين الفدامة، والفدومة، والفدام بالكسر: ما يوضع في فم الأبريق ليصفى به ما فيه.

في الفعل، لا المخالفة في الفعل مخالفة توجب أن يكون هذا إلى جهة، وذاك إلى أخرى. ولا يمكن أن يقال: إن السبب في ذلك الخلاف طبيعة ذلك الجسم، كأن تكون طبيعة الجسم تقتضي أن يتحرك من (أ) إلى (ب) ولا تقتضي أن يتحرك من (ب) إلى (أ)، فان هذا محال، فان الجسم بما هو جسم لا يوجب هذا. والطبيعة بما هي طبيعة للجسم تطلب الأين الطبيعي من غير وضع مخصوص. ولو كانت تطلب وضعاً مخصوصاً، لكانت تنتقل عنه قسراً، فيدخل في حركة الفلك معنى قسري. ثم وجود كل جزء من أجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك. فليس يجب إذاً أن يكون إذا أزيل جزء من جهة، جاز، وإن أزيل من جهة لم تجز بحسب الطبع، إلا أن يكون هناك طبيعة تفعل حركة إلى جهة، فتميل إلى تلك الجهة، ولا تميل إلى جهة أخرى إن منعت عن جهتها. وقد قلنا: إن مبدأ هذه الحركة ليست طبيعة، ولا أيضاً هناك طبيعة توجب وضعاً بعينه، ولا جهات مختلفة، فليس إذاً في جوهر الفلك طبيعة تمنع تحريك النفس له إلى أي جهة كانت. وأيضاً لا يجوز أن يقع ذلك من جهة النفس حتى يكون طبعها أن تريد تلك الجهة لا محالة، إلا أن يكون الغرض في الحركة مختصاً بتلك الجهة؛ لأن الإرادة تبع للغرض. وليس الغرض تبعاً للإرادة. فاذا كان هكذا، كان السبب مخالفة الغرض. فاذا لا مانع من جهة الجسمية، ولا من جهة الطبيعة، ولا من جهة النفس إلا اختلاف الغرض. والقسر أبعد الجميع عن الإمكان. فاذا لو كان الغرض تشبهاً بعد الأول بجسم من السماوية، لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم، ولم يكن مخالفاً له، أو أسرع منه في كثير من المواضع. وكذلك إن كان الغرض لمحرك هذا الفلك التشبه بمحرك ذلك الفلك. وقد كان بان أنه ليس الغرض في تلك الحركات شيئاً يتوصل إليه البتة بالحركة، بل شيئاً مبايناً، وبان الآن أنه ليس جسماً، فبقي أن الغرض لكل فلك تشبه بشيء غير الجواهر الأفلاك وموادها وأنفسها. ومحال أن يكون بالعنصريات وما يتولد عنها ولا أجسام ولا أنفس غير هذه، فبقي أن يكون لكل واحد منها شوق تشبه بجوهر عقلي مفارق يخصه، وتختلف الحركات وأحوالها وجهاتها التي لها لأجل ذلك. وإن كنا لا نعرف كيفية وجوب ذلك وكميته، وتكون العلة

الأولى متشوق الجميع بالإشتراك. فهذا معنى قول القدماء: ان للكل محركاً واحداً معشوقاً، ولكل كرة محرك يخصها ومعشوق يخصها. فيكون إذاً لكل فلك نفس محركة تعقل الخير، ولها بسبب الجسم تخيل. أي: تصور للجزئيات وإرادة للجزئيات. ويكون ما يعقله من الأول وما يعقله من المبدأ الذي يخصه القريب منه مبدأ يشوقه إلى التحريك. ويكون لكل فلك عقل مفارق نسبته إلى نفسه نسبة العقل الفعال إلى أنفسنا، وأنه مثال كلي عقلي لنوع فعله، فهو يتشبه به. وبالجملة فلا بد في كل متحرك منها لغرض عقلي من مبدأ عقلي يعقل الخير الأول، وتكون ذاته مفارقة فقد علمت أن كل ما يعقل، فهو مفارق الذات، ومن مبدأ للحركة جسماني. أي مواصل للجسم، فقد علمت أن الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الإختيارات على الإتصال جزئيتها، فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأول عدد الحركات. فان كانت أفلاك المتحيرة إنما المبدأ في حركة كرات كل كوكب منها[1] قوة تفيض من الكواكب، لم يبعد أن تكون المفارقات بعدد الكواكب لها، لا بعدد الكرات، وكان عددها عشرة بعد الأول. أولها العقل المحرك الذي لا يتحرك. وتحريكه لكرة الجرم الأقصى، ثم الذي هو مثله لكرة الثوابت[2]، ثم الذي هو مثله لكرة زحل. وكذلك حتى ينتهي إلى العقل الفائض على أنفسنا، وهو عقل العالم الأرضي. ونسميه نحن الفعال. وإن لم يكن كذلك، بل كان كل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها، ولكل كوكب كانت هذه المفارقات أكثر عدداً، وكانت على مذهب المعلم الأول قريباً من خمسين فما فوقها، وآخرها العقل الفعال. وقد علمت من كلامنا في الرياضيات مبلغ ما ظفرنا به من عددها.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (منها)

(٢) فلك الثوابت: ويحده سطحان متوازيان مركزهما مركز العالم. فالأعلى منهما مماس للفلك الأعظم المحيط بجميع الأفلاك المحرك لكلها، والأدنى منهما مماس لفلك زحل، وهذا الفلك أيضاً يتحرك من المغرب الى المشرق حركة بطيئة فيقطع في كل مائة سنة جزءاً من الأجزاء التي بها تكون الدائرة ثلثمائة وستين جزءاً ودورته تتم في ستة وثلاثين ألف سنة، وقطباها قطبا دائرة البروج التي ترسمها الشمس.

فصل في ترتيب وجود العقل والنفوس السماوية والأجرام العلوية

فقد صح لنا بما قدمناه من القول أن الواجب الوجود بذاته واحد، وأنه ليس بجسم، ولا في جسم، ولا ينقسم بوجه من الوجوه. فاذاً الموجودات كلها وجودها عنه، ولا يجوز أن يكون له مبدأ بوجه من الوجوه، ولا سبب، لا الذي عنه، ولا الذي فيه، أو به يكون، ولا الذي له حتى يكون لأجل شيء، فلهذا لا يجوز أن يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه، كقصدنا لتكوين الكل، ولوجود الكل. فيكون قاصداً لأجل شيء غيره. وهذا الفصل قد فرغنا عن تقريره في غيره، وذلك فيه أظهر، ويخصه من بيان امتناع أن يقصد وجود الكل عنه أن ذلك يؤدي إلى تكثر ذاته. فانه حينئذ يكون فيه شيء بسببه يقصد، وهو معرفته وعلمه بوجوب القصد أو استحبابه، أو خيرية فيه توجب ذلك، ثم قصد، ثم فائدة يفيدها إياه القصد على ما أوضحنا قبل. وهذا محال. وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع، بأن يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة ولا رضاً منه. وكيف يصح هذا، وهو عقل محض يعقل ذاته. فيجب أن يعقل أنه يلزم وجود الكل عنه، لأنه لا يعقل ذاته إلا عقلاً محضاً ومبدأ أوّلَ. وإنما يعقل وجود الكل عنه على أنه مبدؤه. وليس في ذاته مانع، أو كاره لصدور الكل عنه. وذاته عالمة بأن كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير. وأن ذلك من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها. وكل ذات يعلم ما يصدر عنه ولا يخالطه معاوقة ما، بل يكون على ما أوضحناه. فانه راض بما يكون عنه. فالأول راض بفيضان الكل[1] عنه. ولكن الحق الأول إنما عقله الأول، وبالذات أنه يعقل ذاته التي هي لذاتها مبدأ[2] لنظام الخير في الوجود، فهو عاقل لنظام الخير في الوجود كيف ينبغي أن يكون، لا عقلاً خارجاً عن القوة إلى الفعل، ولا عقلاً متنقلاً من معقول إلى معقول. فان ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه على ما أوضحنا قبل، بل عقلاً واحداً معاً، ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود، إذ يعقل أنه كيف يمكن. وكيف

---

(١) سقط من (ب) لفظ (عنه)

(٢) في (ب) أصل بدلاً من (مبدأ)

يكون أفضل ما يكون أن يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله. فان الحقيقة المعقولة عنده هي بعينها على ما علمت علم وقدرة وإرادة. وأما نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصوره إلى قصد، وإلى حركة وإرادة، حتى يوجد وهو لا يحسن فيه ذلك. ولا يصح لبراءته عن الإثنينية[1] على ما أطنبنا في بيانه، فتعقله علة للوجود على ما يعقله، ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده وتبع لوجوده. لا أن وجوده لأجل وجوده شيء آخر غيره، وهو فاعل الكل، بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً تاماً مبايناً لذاته، ولأن كون ما تكون عن الأول إنما هو على سبيل اللزوم، إذ صح أن الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته. وفرغنا من بيان هذا العرض قبل. فلا يجوز أن يكون أول الموجودات عنه، وهي المبدعات كثيرة، لا بالعدد، ولا بالإنقسام إلى مادة وصورة، لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته، لا لشيء آخر. والجهة والحكم الذي في ذاته الذي منه يلزم هذا الشيء، ليست الجهة والحكم الذي يلزم عنه لا هذا الشيء، بل غيره. فان لزم منه شيئآن متباينان بالقوام، أو شيئآن متباينان يكون منهما شيء واحد مثل مادة وصورة لزوماً معاً. فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته. وتانك الجهتان إذا كانتا لا في ذاته، بل لازمتين لذاته، فالسؤال في لزومهما ثابت حتى يكونا في ذاته، فيكون ذاته منقسماً بالمعنى. وقد منعنا هذا قبل[2] وبينا فساده. فبين أن أول الموجودات عن العلة الأولى واحد بالعدد، وذاته وماهيته موجودة لا في مادة، فليس شيء من الأجسام، ولا من الصور التي هي كمالات الأجسام معلولاً قريباً له، بل المعلول الأول عقل محض، لأنه صورة لا في مادة، وهو أول العقول المفارقة التي عددناها. ويشبه أن يكون هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق. ولكن لقائل أن يقول: إنه لا يمتنع أن يكون الحادث عن الأول صورة مادية، لكنها[3] يلزم عنها وجود مادتها (فنقول:) إن

(١) الاثنينية: هم أصحاب الاثنين الازليين وهم الذين اثبتوا اصلين اثنين مدبرين قديمين يقتسمان الخير والشر، والنفع والضر والصلاح والفساد، يسمى احدهما النور ويسمى الآخر الظلمة. راجع المدخل الى دراسة الأديان والمذاهب ١: ٣٧

(٢) في (ب) سابقاً بدلاً من (قبل)

(٣) سقط من (ب) لفظ (لكنها)

هذا يوجب أن تكون الأشياء التي بعد هذه الصورة، وهذه المادة ثالثة في درجة المعلولات. وأن يكون وجودها بتوسط المادة، فتكون المادة[٣] سبباً لوجود صور الأجسام الكثيرة في العالم وقواها. وهذا محال، إذ المادة وجودها وجودها أنها قابلة فقط، وليست سبباً لوجود شيء من الأشياء على غير سبيل القبول. فان كل شيء من المواد ليس هكذا، فليس هو مادة إلا باشتراك الاسم، فيكون إن كان الشيء المفروض ثانياً ليس على صفة المادة إلا باشتراك الإسم، فالمعلول الأول لا يكون نسبته إليه على أنه صورة في مادة إلا باشتراك الاسم. فان كان هذا الثاني من جهة توجد عنه هذه المادة، ومن جهة أخرى توجد عنه صورة شيء آخر حتى لا تكون الصورة الأخرى موجودة بتوسط المادة، كانت الصوة المادية تفعل فعلاً لا يحتاج فيه إلى المادة. وكل شيء يفعل فعله من غير أن يحتاج إلى المادة، فذاته أولاً غنية عن المادة، فتكون الصورة المادية غنية عن المادة. وبالجملة فان الصورة المادية وإن كانت علة للمادة في أن تخرجها إلى الفعل، وتكملها فان للمادة تأثيراً في وجودها، وهو تخصيصها وتعيينها. وإن كان مبدأ الوجود، من غير المادة ـ كما علمت ـ فتكون لا محالة كل واحدة منهما علة للأخرى في شيء، وليستا من جهة واحدة. ولولا ذلك لاستحال أن يكون للصورة المادية تعلق بالمادة بوجه من الوجوه. وكذلك قد سلف منا القول أن المادة لا يكفي في وجودها الصورة فقط، بل الصورة كجزء العلة. وإذا كان كذلك، فليس يمكن أن نجعل الصورة من كل وجه علة للمادة مستغنية بنفسها. فبين أنه لا يجوز أن يكون المعلول الأول صورة مادية، ولأن لا يكون مادة أظهر، فواجب أن يكون المعلول الأول صورة غير مادية أصلاً، بل عقلاً. وأنت تعلم أن ههنا عقولاً ونفوساً مفارقة كثيرة. فمحال أن يكون وجودها مستفاداً بتوسط ما ليس له وجود مفارق[٢]. لكنك تعلم أن في جملة الموجودات عن الأول أجساماً، إذ علمت أن كل جسم ممكن الوجود في حد[٣] نفسه، وأنه يجب بغيره، وعلمت أنه لا سبيل إلى أن تكون

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (نفسها)

(٢) سقط من (ب) لفظ (مفارق)

(٣) ليس في (ب) لفظ (حد)

عن الأول بغيره واسطة، فهي كائنة عنه بواسطة. وعلمت أنه لا يجوز أن تكون الواسطة واحدة محضة. فقد علمت أن الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد. فبالحري أن تكون الأجسام عن المبدعات الأولى بسبب إثنينية يجب أن تكون فيها ضرورة أو كثرة كيف كانت. ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة إلا على ما أقول إن المعلول بذاته ممكن الوجود، وبالأول واجب الوجود. (ووجوب وجوده بأنه عقل). وهو يعقل ذاته.

ويعقل الأول ضرورة. فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حد نفسها، وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته وعقله الأول. وليست الكثرة له عن الأول، فان إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول، بل له من الأول وجوب وجوده، ثم كثرة أنه يعقل الأول، ويعقل ذاته كثرة[1] لازمة لوجوب حدوثه عن الأول. ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة، ثم يتبعها كثرة إضافية ليست في أول وجوده وداخلة في مبدأ قوامه، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال، أو صفة أو معلول. ويكون ذلك أيضاً واحداً، ثم يلزم عنه بمشاركة ذلك اللازم شيء[2]، فتنبع من هناك كثرة[3] كلها تلزم ذاته، فيجب إذاً أن يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لإمكان وجود الكثرة معاً عن المعلومات الأولى. ولولا هذه الكثرة لكان لا يمكن أن يوجد منها إلا وحدة، ولا يمكن أن يوجد عنها جسم. ثم لا إمكان كثرة هناك إلا على هذا الوجه فقط. وقد بان لنا فيما سلف أن العقول المفارقة كثيرة العدد، فليست إذاً موجودة معاً عن الأول، بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول عنه، ثم يتلوه عقل وعقل، ولأن تحت كل عقل فلكاً بمادته وصورته التي هي النفس، وعقلاً دونه، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود، فيجب أن يكون إمكان وجوده هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول في الإبداع لأجل

(١) سقط من (ب) لفظ)كثرة).
(٢) في (ب) آخر بدلاً من (شئ).
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (كثيرة).

التثليث المذكور فيه، والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة، فيكـون إذاً العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها، وهى النفس، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة المندرجة في تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه، وهو الأمر المشابك للقوة فيما يعقـل الأول يلزم عنه عقـل، وبما يختص بـذاته عـلى جهتيه الكـثرة الأولى بجزأيهـا، أعني المـادة والصورة. والمادة بتوسط الصورة، أو بمشاركتها، كما أن إمكان الوجود يخرج إلى العقل بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك. وكذلك الحال في عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي إلى العقل الفعال[1] الذي يدبر أنفسنا. وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق. فانا نقول: إنه إن لـزم وجود كـثرة عن العقول، فبسبب المعـاني التي فيها من الكثرة.

وقولنا: هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة، فتلزم كثرته هـذه المعلولات، ولا هذه العقـول متفقة الأنـواع حتى يكون مقتضى معانيها متفقاً.

فصل في برهان آخر على اثبات العقل المفارق

ولنبتدئ لبيان هذا المعنى بياناً آخر. فنقول: إن الأفلاك كثـيرة فوق العدد الذي في المعلول الأول من جهة كثرته المذكورة، وخصوصاً إذا فصل

(١) فوق العقل الانساني عند بعض الفلاسفة ـ عقل مفارق وهو العقل الفعال الذي تفيض عنه الصور على عالم الكون والفساد، فتكون موجودة فيه من حيث هي فاعلة، أما في عالم الكون والفساد فهي لا توجد إلا من جهة الانفعال وإذا أصبح العقل الانساني شـديد الاتصـال بالعقل الفعال كأنه يعرف كل شيء من نفسه سمي بالعقل القدسي. وهذا كله يذكرنا بقول: آرسطو:
«إن العقل الفاعل هو العقل الذي يجرد المعاني أو الصور الكلية من لواحقها الحسية الجزئية على حين أن العقل المنفعل هو الذي تنطبع فيه هذه الصور».

كل فلك إلى صورته ومادته. فليس يجوز أن يكون مبدؤها واحداً هو المعلول الأول ولا أيضاً يجوز أن يكون كل جرم متقدم منها علة للمتأخر. وذلك لأن الجرم بما هو جرم لا يجوز أن يكون مبدأ جرم. وبما له قوة نفسانية لا يجوز أن يكون مبدأ جرم ذي نفس أخرى. وذلك لأنّا بينا أن كل نفس لكل فلك فهو كماله وصورته، فليس جوهراً مفارقاً، وإلا لكان عقلاً لا نفساً، وكان لا يحرك البتة إلا على سبيل تشويق. وكان لا يحدث فيه من حركة الجرم تغير، ومن مشاركة الجرم تخيل وتوهم. وقد ساقنا النظر إلى إثبات هذه الأحوال لا نفس الأفلاك كما علمت. وإذا كان الأمر على هذا فلا يجوز أن تكون أنفس الأفلاك تصدر عنها أفعال في أجسام أخرى غير أجسامها إلا بوساطة أجسامها. فان صور الأجسام وكمالاتها على صنفين. أما صور قوامها بمواد تلك الأجسام، فكما أن قوامها بمواد تلك الأجسام، فكذلك ما يصدر عن قوامها يصدر بوساطة مواد تلك الأجسام. ولهذا السبب فان النار لا تسخن حرارتها أي شيء اتفق، بل ما كان ملاقياً لجرمها، أو من جسمها بحال. والشمس لا تضيءُ كل شيء، بل ما كان مقابلاً لجرمها. وأما صور قوامها بذاتها، لا بمواد الأجسام كالأنفس. ثم كل نفس فانما جعلت خاصة بجسم بسبب أن فعلها بذلك الجسم وفيه. ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلك الجسم، لكانت نفس كل شيء لا نفس ذلك الجسم فقط. فقد بان على الوجوه كلها أن القوى السماثية المتعلقة بأجسامها لا تفعل إلا بوساطة جسمها. ومحال أن تفعل بوساطة الجسم نفساً، لأن الجسم لا يكون متوسطاً بين نفس ونفس. فان كانت تفعل نفساً بغير توسط الجسم، فلها انفراد قوام من دون الجسم، واختصاص بفعل مفارق لذاتها ولذات الجسم. وهذا غير الأمر الذي نحن في ذكره، وإن لم تفعل نفساً لم تفعل جرماً سماوياً، لأن النفس متقدمة على الجسم في المرتبة والكمال. فان وضع لكل فلك شيء يصدر عنه في فلكه شيء، وأثر من غير أن يستغرق ذاته في شغل ذلك الجرم وبه، ولكن ذاته مباينة في القوام وفي الفعل لذلك الجسم، فنحن لا نمنع هذا. وهذا هو الذي نسميه العقل المجرد، ونجعل صدور ما بعده عنه، ولكن هذا غير المنفعل عن الجسم، وغير المشارك إياه، والصائر صورة خاصة

به، والكائن عن الجهة التي حدثنا عنه حين أثبتنا هذه النفس. فقد بان ووضح أن للأفلاك مبادئ غير جرمانية، وغير صور الأجسام، وأن كل فلك يختص بمبدأ منها، والجميع يشترك في مبدأ واحد.

فصل في طريق ثالث للبرهنة على العقول المفارقة

ومما لا شك فيه أن ههنا عقولا بسيطة مفارقة، وتحدث مع حدوث أبدان الناس، ولا تفسد[1]، بل تبقى. وقد بين ذلك في العلوم الطبيعية، وليست[2] صادرة عن العلة الأولى؛ لأنها كثيرة مع وحدة النوع. ولأنها حادثة ليست بمعلولات قريبة لهذا المعنى، وهو أن الكثرة في عدد المعلولات القريبة محال، فهي إذاً معلولات الأول بتوسط، ولا يجوز أن تكون العلل الفاعلية المتوسطة بين الأول وبينها دونها في المرتبة، فلا تكون[3] عقولاً بسيطة ومفارقة. فان العلل المعطية للوجود أكمل وجوداً. وأما القابلة للوجود فقد تكون أحسن وجوداً، فيجب إذاً أن يكون المعلول الأول عقلاً واحداً بالذات. ولا يجوز أيضاً أن يكون عنه كثرة متفقة النوع. وذلك لأن المعاني المتكثرة التي فيه وبها يمكن وجود الكثرة عنه إن كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئاً غير ما يقتضي الآخر في النوع. فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الآخر، بل طبيعة أخرى، وإن كانت متفقة الحقائق، فبماذا تخالف وتكثرت ولا انقسام بمادة هناك. فاذاً المعلول الأول لا يجوز عنه وجوب كثرة إلا مختلفة النوع. فليست هذه الأنفس الأرضية أيضًا كائنة عن المعلول الأول بلا توسط علة أخرى موجودة، وكذلك عن كل معلول أول حتى ينتهي إلى معلول يكون عنه كون الإسطقسات القابلة للكون والفساد المتكثرة بالعدد

(١) في (ب) بزيادة لفظ (بحال).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (هي).
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (حينئذ).

والنوع معاً، فيكون تكثر القابل سبباً لتكثر فعل مبدأ واحد بالذات. وهذا بعد استتمام وجود السماويات كلها، فيلزم دائماً عقل بعد عقل حتى تتكون كرة القمر. ثم تتكون الإسطقسات، وتتهيأ لقبول تأثير واحد بالنوع، كثير بالعدد من العقل الأخير. فانه إذا لم يكن السبب في الفاعل، وجب أن يكون في القابل ضرورة. فاذاً يجب أن يحدث عن كل عقل عقل تحته، ويقف بحيث يمكن أن تحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد لتكثر الأسباب، فهناك تنتهي. فقد بان[1] واتضح أن كل عقل هو أعلى في المرتبة، فانه لمعنى فيه، وهو أنه بما يعقل الأول يجب عنه وجود عقل آخر دونه، وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه وجرمه. وجرم الفلك كائن عنه، وستبقى بتوسط النفس الفلكية. فان كل صورة فهي علة لأن تكون مادتها بالفعل؛ لأن المادة بنفسها لا قوام لها.

فصل في حال تكون الاسطقسات[2] عن العلل الاولى

فاذا استوفت الكرات السماوية عددها، لزم بعدها وجود الإسطقسات. وذلك لأن الأجسام الاسطقسية كائنة فاسدة، فيجب أن تكون مباديها القريبة أشياء تقبل نوعاً من التغير والحركة، وأن لا يكون ما هو عقل محض وحده سبباً لوجودها. وهذا يجب أن يتحقق من الأصول التي أكثر التكرار فيها وفرغنا من تقريرها. ولهذه الاسطقسات مادة تشترك فيها، وصور تختلف بها، فيجب أن يكون اختلاف صورها مما يعين فيه اختلاف في أحوال الأفلاك،

(١) سقط من (ب) لفظ (بان) والعبارة هكذا (فقد اتضح أن كل عقل)

(٢) الاسطقس: لفظ يوناني بمعنى الأصل ويرادفه العنصر وجمعه اسطقسات، وهي عند القدماء: العناصر الأربعة، الماء والارض والهواء والنار سميت اسطقسات لأنها أصول المركبات من المعادن والنباتات والحيوانات والاسطقس: عند القدماء قسم من الداخل، لأن الداخل باعتبار كونه جزءاً يسمى ركناً وباعتبار كونه بحيث ينتهي إليه التحليل يسمى اسطقساً وباعتبار كونه قابلاً للصورة المعينة يسمى مادة وهيولى وباعتبار كون المركب مأخوذاً منه يسمى أصلاً =

وأن يكون اتفاق مادتها مما يعين فيه اتفاق في أحوال الأفلاك. والأفلاك تتفق في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة، فيجب أن يكون مقتضى تلك الطبيعة يعين في وجود المادة، ويكون ما تختلف فيه مبدأ تهيؤ المادة للصور المختلفة. لكن الأمور الكثيرة المشتركة في النوع والجنس لا تكون وحدها بلا مشاركة من واحد معين علة لذات هي في نفسها متفقة واحدة. وإنما يقيمها غيرها. فلا يوجد إذاً هذا الواحد عنها إلا بارتباط بواحد يردها إلى أمر واحد. فيجب أن تكون العقول المفارقة، بل آخرها الذي يلينا هو الذي ينبض عنه بمشاركة الحركات السماوية شيء فيه رسم صور العالم الأسفل من جهة الانفعال، كما أن في ذلك العقل أو المعقول رسم الصور على جهة التفعيل، ثم تفيض منه الصور فيها بالتخصيص، لا بانفراد ذاته. فان الواحد في الواحد يفعل كما علمت واحداً، بل بمشاركة الأجسام السماوية. فيكون إذا خصص هذا الشيء تأثير من التأثيرات السماوية، بلا واسطة جسم عنصري، أو بواسطته، فيجعله على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة. وأنت تعلم أن الواحد لا يخصص الواحد من حيث كل واحد منهما واحد بأمر دون أمر يكون له، بل يحتاج إلى أن يكون هناك مخصصات مختلفة. ومخصصات المادة معدات. والمعد هو الذي يحدث منه في المستعد أمر ما يصير مناسبته بذلك الأمر لشيء بعينه أولى من مناسبته لشيء آخر، ويكون هذا الإعداد مرجعاً لوجود ما هو أولى فيه من الأوائل الواهبة للصور. ولو كانت المادة على التهيؤ الأول، لتشابهت نسبتها إلى الضدين، فما ترجح أحدهما، اللهم إلا بحال تختلف به المؤثرات فيه. وذلك الاختلاف أيضاً منسوب إلى جميع المواد نسبة واحدة. فلا يجوز أن يختص بموجبه مادة دون مادة إلا الأمر يكون في تلك المادة، وليس إلا الاستعداد الكامل، وليس الاستعداد إلا مناسبة كاملة لشيء بعينه هو المستعد له. وهذا مثل أن الماء إذا أفرط تسخينه، فاجتمعت السخونة الغريبة، والصورة المائية، وهي بعيدة المناسبة للصورة المائية، وشديدة المناسبة للصورة

= وباعتبار كونه محلاً للصورة المعينة يسمى موضوعاً.

راجع تعريفات الجرجاني بتحقيقنا

النارية. فاذا أفرط ذلك، واشتدت المناسبة، اشتد الاستعداد، فصار من حق الصور النارية أن تفيض، ومن حق هذه أن تبطل. ولأن المادة ليست تبقى بلا صورة، فليس قوامها عما تنسب إليه من المبدأ[1] الأول وحده، بل عنه وعن الصورة، ولأن الصورة التي تقيم هذه المادة الآن قد كانت المادة قائمة دونها، فليس قوامها عن الصورة وحدها، بل بها، وبالمبادئ الباقية بوساطتها، أو لواسطة أخرى مثلها. فلو كانت عن المبادئ الأول وحدها، لاستغنت عن الصورة. ولو كانت عن الصورة وحدها، لما سبقت الصورة، بل كما أن المتفق فيه من الحركة المستديرة هناك يلزم طبيعة تقيمها الطبائع الخاصية بفلك فلك، فكذلك المادة ههنا يقيمها مع الطبيعة المشتركة ما يكون عن الطبائع الخاصية، وهي الصورة. وكما أن الحركة أخص الأحوال هناك، فكذلك المادة أخس الذوات ههنا. وكما أن الحركة هناك تابعة لطبيعة ما بالقوة، فكذلك المادة ههنا موافقة لما بالقوة. وكما أن الطبائع الخاصية والمشتركة هناك مبادئ أو معينات للطبيعة الخاصة والمشتركة ههنا، فكذلك ما يلزم الطبائع الخاصية والمشتركة هناك من النسب المختلفة المتبدلة الواقعة فيها بسبب الحركة مبدأ لتغير الأحوال وتبدلها ههنا، كذلك امتزاج نسبها هناك سبب لامتزاج هذه العناصر، أو معين، وللأجسام السماويات تأثير في أجسام هذا العالم بالكيفيات التي تخصها وتسري منها إلى هذا العالم. ولأنفسها تأثير أيضاً في أنفس هذا العالم. وبهذه المعاني نعلم أن الطبيعة التي هي مدبرة لهذه الأجسام كالكمال، والصور حادثة عن النفس الفاشية في الفلك أو بمعونتها. وقال قوم من المنتسبين إلى العلم: إن الفلك ـ لأنه مستدير ـ يجب أن يستدير على شيء ثابت في حشوه، فيلزم محاكته له التسخين حتى يستحيل ناراً. وما يبعد عنه يبقى ساكناً، فيصير إلى التبرد والتكثف حتى يصير أرضاً، وما يلي النار يكون

(١) المبدأ الأول: هو الحقيقة الأولى التي تتخذ أساساً لبناء عقلي شامل، فإما أن تكون هذه الحقيقة أمراً واقعياً كادراك الذات في (الكوجيتو) الديكارتي، وإما أن تكون أصلاً عقلياً بديهياً بذاته، والمبادئ الأولية هي القضايا الكلية التي يسلم بها العقل دون استنباطها من التجربة أو من قضايا أخرى غيرها.
والمبدأ الأول (أو الأول) عند الفارابي وابن سينا هو الله.

حاراً، ولكنه أقل حراً من النار. وما يلي الأرض يكون كثيفاً، ولكن أقل تكثفاً من الأرض، وقلة الحرارة وقلة التكثف يوجبان الترطيب. فان اليبوسة إما عن الحر، وإما عن البرد. لكن الرطب الذي يلي الأرض هو أبرد. والذي يلي النار هو أحر. فهذا سبب تكوين العناصر، وما قد قالوا ليس مما يمكن أن يصح بالكلام القياسي، ولا هو بسديد عند التفتيش. ويشبه أن يكون الأمر على قانون آخر، وأن تكون هذه المادة التي تحدث بالشركة تفيض إليها من الأجرام السماوية، إما عن أربعة أجرام، وإما عن عدة منحصرة في أربع جمل عن كل واحد منها ما يهيئه لصورة جسم بسيط. فاذا استعد، نال الصورة من واهب الصور، أو يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد. وأن يكون هناك سبب يوجب انقساماً من الأسباب الخفية علينا، فانك إن أردت أن تعرف ضعف ما قالوا، فتأمل أنهم يوجبون أن يكون الوجود أولاً لجسم، وليس له في نفسه إحدى الصور المقومة، غير الجسيمة. وإنما تكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانياً. وبيَّنا نحن إستحالة هذا. وبيَّنا أن الجسم لا يستكمل له وجود لمجرد الصورة الجسمية ما لم تقرن بها صورة أخرى، وليست صورته المقيمة للهيولى الأبعاد فقط. فان الأبعاد تتبع في وجودها صوراً أخرى تسبق الأبعاد إلى الهيولى[1]. وإن شئت فتأمل حال التخلخل من الحرارة، والتكاثف من البرودة، بل الجسم لا يصير جسماً حتى يصير بحيث يتبع غيره في الحركة إلا وقد تمت طبيعته. لكن يجوز أن يكون إذا تمت طبيعته يستحفظ بأصلح المواضع لاستحفاظها، فان الحار يستحفظ حيث الحركة، والبارد يستحفظ حيث السكون. ثم لا يفكرون أنه لم وجب لبعض تلك المادة أن هبط إلى

(١) الهيولى: لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية.
قال ابن سينا: الهيولى المطلقة، فهي جوهر، ووجوده بالفعل إنما يحصل لقبول الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصور وليس له في ذاته صورة تخصه إلا معنى القوة، ومعنى قولي لها هي جوهر، هو أن وجودها حاصل لها بالفعل لذاتها، ويقال هيولى لكل شيء من شأنه أن يقبل كمالاً ما، وأمراً ليس فيه فيكون بالقياس إلى ما ليس فيه هيولى، وبالقياس الى ما فيه موضوع.
راجع .رسالة الحدود. والتعريفات للجرجاني.

المركز، فعرض له البرد، وبعضه أن جاور الفوق. أما الآن فان السبب في ذلك معلوم. أما في الكليات فالخفة والثقل. وأما في جزئي عنصر واحد؛ فلأنه قد صح أن أجزاء العناصر كائنة، وأنه إذا تكوَّن جزء منه في موضع ضرورة، لزم أن يكون سطح منه إلى الفوق. إذا تحرك إلى فوق، كان ذلك السطح أولى بالفوقية من السطح الآخر. وأما في أول تكونه فانما يصير سطح منه إلى فوق سطحاً إلى أسفل؛ لأنه لا محالة قد استحال بحركة ما، وأن الحركة أوجبت له ضرورة وضعاً ما. والأشبه عندي ما قد ذهبنا إليه. وأظن أن الذي قال ذلك في تكون الإسطقسات إنما رام تقريباً للأمر عند بعض من كاتبه من العاميين، فجزم عليه القول من تأخر عنه. على أن كاتب ذلك الكلام شديد التذبذب والاضطراب.

فصل في العناية وبيان دخول الشر في القضاء الإلهي.

وخليق بنا إذ بلغنا هذا الموضع أن نحقق القول في العناية، ولا نشك أنه قد اتضح لك فيما سلف منا بيانه أن العلل العالية لا يجوز أن تعمل ما تعمل من العناية لأجلنا، أو تكون بالجملة يهمها شيء، ويدعوها داع، ويعرض عليها إيثار، ولا لك سبيل إلى أن تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم، وأجزاء السماويات، وأجزاء النبات والحيوان مما لا يصدر اتفاقاً، بل يقتضي تدبيراً ما، فيجب أن تعلم أن العناية هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضياً به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً ما، وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان. فهذا هو معنى العناية. واعلم أن الشر[1] على وجوه. فيقال: «شر» للنقص الذي هو مثل الجهل،

(١) الشر: نقيض الخير، وفلان شر الناس، ولا يقال أشر الناس -الا في لغة رديئة- هذا قول بعضهم. وقال ابن بزرج: هو أخير منك وأشر منك. ومنه قول امرأة من العرب: أعيذك بالله من نفس جرَّى وعين شُرَّى أي خبيثة من الشر أخرجته على فُعلى كصغرى وأصغر =

والضعف، والتشويه في الخلقة. ويقال: «شر» لما هو مثل الألم والغم الذي يكون هناك إدراكاً ما لسبب، لا فقد شيء فقط. فان السبب المنافي للخير، المانع للخير، والموجب لعدمه ربما كان لا يدركه المضرور، كالسحاب إذا ظلل فمنع شرق الشمس عن المحتاج إلى أن يستكمل بالشمس. فان كان هذا المحتاج دراكاً، أدرك أنه غير منتفع، ولم يدرك ذلك من حيث أن السحاب قد حال، بل من حيث هو مبصر، وليس هو من حيث هو مبصر، متأذياً بذلك، متضرراً، أو منتقصاً، بل من حيث هو شيء آخر، وربما كان مواصلاً يدركه مدرك عدم السلامة كمن يتألم بفقدان اتصال عضو بحرارة ممزقة. فانه من حيث يدرك فقدان الإتصال بقوة في نفس ذلك العضو يدرك المؤذي الحار أيضاً. فيكون قد اجتمع هناك إدراكان. إدراك على نحو ما سلف من إدراكنا الأمور العدمية. وإدراك على نحو ما سلف من إدراكنا الأشياء الوجودية. وهذا المدرك الوجودي ليس شراً في نفسه، بل شراً بالقياس إلى هذا الشيء. وأما عدم كماله وسلامته فليس شراً بالقياس إليه فقط، حتى يكون له وجود ليس هو به شراً، إذ ليس نفس وجوده شراً فيه. وعلى نحو كونه شراً، فان العمى لا يجوز أن يكون إلا في العين، ومن حيث هو في العين لا يجوز أن يكون إلا شراً، وليس له جهة أخرى يكون بها غير شر. وأما الحرارة مثلاً إذا صارت شراً إلى المتألم بها، فلها جهة اخرى تكون بها غير شر. والشر بالذات هو العدم. ولا كل عدم، بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته. والشر بالعرض هو المعدم أو الحابس للكمال عن مستحقه. ولا خبر عن عدم مطلق إلا عن لفظه، فليس هو بشيء حاصل. ولو كان له حصول ما، لكان الشر العام، فكل شيء وجوده على كماله الأقصى، وليس فيه ما بالقوة، فلا يلحقه شر. وإنما يلحق الشر ما في طباعه ما بالقوة. وذلك لأجل المادة. والشر يلحق المادة إما من أول يعرض لها، أو لأمر طارئ بعده. فأما الأمر الذي في نفسه قد عرض للمادة أولاً، فأن يكون

= وقوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ والشر ليس إليك «أي الشر لا يصعد إليك، وإنما يصعد إليك الخير»

قد عرض لمادة ما في أول وجودها بعض أسباب الشر الخارجة، فتمكن منها هيئة من الهيئات، فتلك الهيئة تمانع استعدادها الخاص للكمال الذي منيت بشر يوازيه. مثل المادة التي يتكون منها إنسان أو فرس إذا عرض لها من الأسباب الطارئة ما جعلها أردى[1] مزاجاً وأعصى[2] جوهراً، فلم تقبل التخطيط والتشكيل والتقويم، فتشوهت الخلقة. ولم يوجد المحتاج إليه من كمال المزاج والبنية، لا أن الفاعل جرم، بل لأن المنفعل لم يقبل. وأما الأمر الطارئ من خارج، فأحد شيئين: إما مانع وحائل ومبعد للمكمل. وإما مضاد واصل ممحق للكمال. مثال الأول وقوع سحب كثيرة وتراكمها، وإظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار على الكمال. ومثال الثاني حبس البرد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد الإستعداد الخاص وما يتبعه. وجميع سبب الشر إنما يوجد فيما تحت فلك القمر. وجملة ما تحت القمر طفيف بالقياس إلى سائر الوجود كما علمت. ثم إن الشر إنما يصيب أشخاصاً، وفي أوقات. والأنواع[3] محفوظة، وليس الشر الحقيقي يعم أكثر الأشخاص إلا نوعاً من الشر. واعلم أن الشر الذي هو بمعنى العدم إما أن يكون شراً بحسب ذلك، بل شراً بحسب الأمر الذي هو ممكن في الأقل. ولو وجد، كان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية، ولا مقتضى له من طباع الممكن الذي هو فيه. وهذا القسم غير الذي نحن فيه، وهو الذي استثنيناه هذا وليس هو شراً بحسب النوع، بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع، كالجهل بالفلسفة، أو الهندسة، أو غير ذلك. فان ذلك ليس شراً من جهة ما نحن ناس، بل هو شر بحسب كمال الأصلح في أن يعم وستعرفه. وإنما يكون بالحقيقة شراً إذا اقتضاه شخص إنسان، أو

---

(١) في (ب) أفسد بدلاً من (أردى)

(٢) في (ب) وأردى بدلاً من (أعصى)

(٣) الأنواع مفرده نوع. والنوع في اللغة: الصنف من كل شيء، تقول ما أدرى أي نوع هو، أي وجه.

والنوع في اصطلاح المناطقة: هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو: كالانسان لزيد، وعمرو، وبكر، وقيل: هو المعنى المشترك بين كثيرين متفقين بالحقيقة.

شخص، أو نفس. وإنما يقتضيه الشخص، لا لأنه إنسان أو نفس، بل لأنه قد ثبت عنده حسن ذلك، واشتاق إليه، واستعد لذلك الاستعداد كما سنشرح لك بعد. وأما قبل ذلك فليس مما ينبعث إليه مقتضى طبيعة النوع انبعاثه إلى الكمالات الثانية التي تتلو الكمالات الأولى. فاذا لم يكن، كان عدماً في أمر مقتضى في الطباع. فالشر في أشخاص الموجودات قليل. ومع ذلك فان وجود ذلك الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير. فان هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب، لم يكن أن تكون عنها هذه الأنواع الشريفة، ولو لم يمكن النار منها بحيث إذا تأدت بها المصادمات الواقعة في مجرى الكل على الضرورة إلى ملاقاة رداء رجل شريف وجب إحراقه، لم تكن النار منتفعاً بها النفع العام. فوجب ضرورة أن يكون الخير الممكن في هذه الأشياء إنما يكون خيراً بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه. وإفاضته الخير لا يوجب أن يترك الخير الغالب لشر يندر، فيكون تركه شراً من ذلك الشر، لأن عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده إذا كان عدمين شر من عدم واحد. ولهذا ما يؤثر العاقل الاحراق بالنار بشرط أن يسلم منها حياً على الموت بلا ألم. فلو ترك هذا القبيل من الخير، لكان يكون ذلك شراً فوق هذا الشر الكائن بايجاده. وكان في مقتضى العقل المحيط بكيفية وجوب الترتيب في نظام الخير أن يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الأشياء وجوداً مجوزاً ما يقع معه من الشر ضرورة، فوجب أن يفيض وجوده. فان قال قائل: وقد كان جائزاً أن يوجد المدبر الأول خيراً محضاً مبرأ[1] عن الشر. فيقال: هذا لم يكن جائزاً في مثل هذا النمط من الوجود. وإن كان جائزاً في الوجود المطلق على أنه إن كان ضرب من الوجود المطلق مبرأ، فليس هذا الضرب. وذلك مما[2] قد فاض عن المدبر الأول ووجد في الأمور العقلية والنفسية والسماوية. وبقي هذا النمط في الإمكان، ولم يكن ترك إيجاده لأجل ما قد يخالطه من الشر الذي إذا لم يكن مبدؤه موجوداً أصلاً، وترك لئلا

(١) في (ب) خالياً بدلاً من (مبرأ)

(٢) سقط في (ب) لفظ (مما)

يكون هذا الشر، كان ذلك شراً من أن يكون هو. فكونـه خير الشرين، ولكان أيضاً يجب أن لا توجد الأسباب الجزئية التي هي نيل هذه الأسباب التي تؤدي إلى الشر بالعرض. فان وجود تلك مستتبع لوجود هذه، فكان فيه أعظم خلل في نظام الخير الكلي. بل وإن لم نلتفت إلى ذلك، وصيَّرنا التفاتنا إلى ما ينقسم إليه الإمكان في الوجـود إلى أصناف المـوجودات المختلفـة في أحوالها، فكان الوجود المبرأ من الشر قد حصل، وبقي نمط من الوجود إنما يكون على هذه السبيل، ولا كونه أعظم شراً من كونه، فواجب أن يفيض وجوده من حيث يفيض عنه الوجود الذي هو أصوب على النمط الذي قيل، بـل نقول من رأس: إن الشر يقـال على وجـوه.. يقـال: «شر» لـلأفعـال المذمومة. ويقال: «شر» لمباديها من الأخلاق. ويقال: «شر» للآلام والغموم وما يشبهها. ويقال: «شر» لنقصان كل شيء عن كماله، وفقدانه ما من شأنه أن يكون له، وكـأن الآلام والغموم، وإن كـانت معانيهـا وجوديـة ليست إعداماً، فانها تتبع الاعدام والنقصان. والشر الذي هو في الأفعال أيضاً إنما هو بالقياس إلى من يفقد كماله بوصول ذاك[1] إليه، مثل الظلم. أو بالقياس إلى ما يفقد من كمال يجب في السياسة المدنية، كالزنى، وكذلك الأخلاق إنما هي شرور بسبب صدور هذه عنها، وهي مقارنة لاعدام النفس كمالات يجب أن يكون لها. ولا نجد شيئاً مما يقال له: «شر» بالأفعال إلا وهو كمال بنسبة الفاعل إليه، وإنما هو شر بالقياس إلى السبب القابل[2] له، أو بالقياس إلى فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة التي أولى بها من هذا الفعل. والظلم يصدر مثلاً عن قوة طلابة للغلبة، وهي الغضبية. والغلبة هي كمالها، ولذلك خلقت من حيث هي غضبية. أعني خلقت لتكون متوجهة إلى نحو الغلبة تطلبها وتفرح بها. فهذا الفعل بالقياس إليها خير لها. وإن ضعفت عنه فهو بالقياس إليها شر لها. إنما هي شر للمظلوم، أو للنفس النطقية التي كمالها كسر هذه القوة والإستيلاء عليها. فان عجزت عنه، كان شراً لها. وكذلك

(١) في (ب) الأمر بدلاً من (ذاك)
(٢) في (ب) المقابل بدلاً من (القابل)

الإلهية[1] أن تترك الخيرات الثابتة الدائمة والأكثرية لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة. بل نقول: إن الأمور في الوهم إما أمور إذا توهمت موجودة وجودها يمتنع أن يكون إلا شراً على الإطلاق. وإما أمور وجودها أن يكون خيراً، ويمتنع أن يكون شروراً وناقصة. وإما أمور تغلب فيها الخيرية إذا وجدت وجودها، ولا يمكن غير ذلك بطباعها. وإما أمور تغلب فيها الشرية. وإما أمور متساوية الحالين. فأما ما لا شر فيه، فقد وجد في الطباع، وأما ما كله شر، أو الغالب فيه، أو المساوئ أيضاً فلم يوجد. وأما الذي الغالب في وجوده الخير فالأحرى به أن يوجد إذا كان الأغلب فيه أنه خير. فان قيل: فلم لم تمنع الشرية عنه أصلاً حتى كان يكون كله خيراً؟ فيقال: فحينئذ لم تكن هي هي، إذ قلنا: إن وجودها الوجود الذي يستحيل أن يكون بحيث لا يعرض عنها شر. فاذا صيرت بحيث لا يعرض عنها شر، فلا يكون وجودها الوجود الذي لها، بل يكون وجود أشياء أخرى وجدت وهي غيرها، وهي حاصلة. أعني ما خلق بحيث لا يلزمه شر. ومثال هذا أن النار إذا كان وجودها أن تكون محرقة، وكان وجود المحرق هو أنه إذا مس ثوب الفقير أحرقه، إذ كان وجود ثوب الفقير أنه قابل للاحتراق، وكان وجود كل واحد منهما أن تعرض له حركات شتى[2]، وكان وجود الحركات الشتى[3] في الأشياء على هذه الصفة وجوداً يعرض له الالتقاء. وكان وجود الالتقاء من الفاعل والمنفعل بالطبع وجوداً يلزمه الفعل والانفعال. فان لم تكن الثواني، لم تكن الأوائل. فالكل إنما رتبت فيها القوى الفعالة والمنفعلة، السماوية والأرضية، الطبيعية والنفسانية، بحيث يؤدي إلى النظام الكلي مع استحالة أن تكون هي على ما هي عليه، ولا تؤدي إلى شرور، فيلزم من أحوال العالم بعضها بالقياس إلى بعض أن تحدث في نفس صورة اعتقاد رديّ أو كفر، أو

(١) الحكمة الالهية: علم يبحث فيه عن أحوال الموجودات الخارجية المجردة عن المادة التي لا بقدرتنا واختيارنا، وقيل: هي العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه، والعمل بمقتضاه، ولذا انقسمت الى العلمية والعملية.

(٢) في (ب) كثيرة بدلاً من (شتى)

(٣) في (ب) الكثيرة بدلاً من (الشتى)

شر آخر في نفس أو بدن بحيث لو لم يكن كذلك، لم يكن النظام الكلي يثبت، فلم يعبأ ولم يلتفت إلى اللوازم الفاسدة التي تعرض بالضرورة. وقيل: خلقت هؤلاء للنار ولا أبالي. وخلقت هؤلاء للجنة ولا أبالي. وقيل: «كل ميسر لما خلق له.»[1]

فان قال قائل: ليس الشر شيئاً نادراً أو أقلياً، بل هو أكثري، فليس كذلك، بل الشر كثير وليس بأكثري. وفرق بين الكثير والأكثرية. فان ههنا أموراً كثيرة هي كثيرة وليست أكثرية، كالأمراض. فانها كثيرة وليست أكثرية. فاذا تأملت هذا الصنف الذي نحن في ذكره من الشر وجدته أقل من الخير الذي يقابله، ويوجد في مادته فضلاً عنه بالقياس إلى الخيرات الأخرى الأبدية. نعم، الشرور التي هي نقصانات الكمالات الثانية، فهي أكثرية، لكنها ليست من الشرور التي كلامنا فيها. وهذه الشرور مثل الجهل بالهندسة، ومثل فوت الجمال الرائع، وغير ذلك مما لا يضر في الكمالات الأولى، ولا في الكمالات التي تليها فيما يظهر منفعتها. وهذه الشرور ليست بفعل فاعل، بل لأن لا يفعل الفاعل؛ لأجل أن القابل ليس مستعداً، أو ليس يتحرك إلى القبول. وهذه الشرور هي إعدام خيرات من باب الفضل والزيادة في المادة.

فصل في معاد[2] الأنفس الإنسانية

وبالحري أن نحقق ههنا أحوال الأنفس الإنسانية إذا فارقت أبدانها، وأنها إلى أي حالة تصير. فنقول: يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة، وتصديق خبر النبوة،

---

(١) هذا جزء من حديث طويل رواه الامام البخاري في كتاب التفسير سورة ٩٢ ـ ٣ ـ ٥، ٧ وكتاب الأدب ١٢٠ والقدر ٤ والتوحيد ٥٤، ورواه الامام مسلم في كتاب القدر ٦ ـ ٨ وابو داود في كتاب السنة ١٦ والترمذي في كتاب القدر ٣ والتفسير سورة ١١ وابن ماجة في المقدمة ١٠ والتجارات ٢ والامام أحمد بن حنبل في كتاب المسند ١: ٦، ٦. ٢٩، ٨٧، (حلبي)

(٢) العود: الرجوع الى الشيء بعد الانصراف عنه إما انصرافاً بالذات أو بالقول والعزيمة قال تعالى: ﴿ربنا أخرجنا منها فإن عدنا فإنا ظالمون﴾ (سورة المؤمنون، آية ١٠٧) والمعاد: يقال =

وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم. وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبينا المصطفى محمد (ﷺ) حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن. ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني. وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس اللتان للأنفس. وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها الآن لما نوضح من العلل. والحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك. وإن أعطوها فلا يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الأول، على ما نصفه عن قريب. فلنعرف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها. فان البدنية مفروغ عنها في الشرع. فنقول: يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية لذة وخيراً يخصها، وأذى وشراً يخصها. مثاله أن لذة الشهوة وخيرها أن يتأدى إليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة. ولذة الغضب الظفر، ولذة الوهم الرجاء. ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية، وأذى كل واحد منها ما يضاده. وتشترك كلها نوعاً من الشركة في أن الشعور بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة بها. والموافق لكل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل. فهذا أصل. وأيضاً فان هذه القوى وإن اشتركت في هذه المعاني فان مراتبها في الحقيقة مختلفة. فالذي كماله أتم وأفضل، والذي كماله أكثر، والذي كماله أدوم، والذي كماله أوصل إليه وأحصل له، والذي هو في نفسه أكمل فعلاً وأفضل. والذي هو في نفسه أشد إدراكاً. فاللذة أبلغ له وأوفى لا محالة. وهذا أصل. وأيضاً[1] فانه قد يكون الخروج إلى الفعل في كمال ما، بحيث يعلم أنه كائن ولذيذ[2]، ولا

= للعود من الزمان الذي يعود فيه، وقد يكون للمكان الذي يعود اليه، قال تعالى: ﴿إن الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد﴾ (سورة القصص، آية ٨٥) قال أراد به مكة والصحيح ما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام وذكره ابن عباس إن ذلك اشارة الى الجنة التي خلقه فيها بالقوة في ظهر آدم وأظهره منه حيث قال: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم﴾ (سورة الأعراف، آية ١٧)

(١) سقط من (ب) لفظ (وأيضاً)

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (مرغوب)

يتصور كيفيته، ولا يشعر باللذاذة ما لم يحصل وما لم يشعر به، لم يشتق إليه، ولم ينزع نحوه، مثل العنين، فانه متحقق أن للجماع لذة، ولكنه لا يشتهيه، ولا يحن نحوه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به، بل شهوة أخرى، (كما يشتهي من يجرب من حيث يحصل به إدراك، وإن كان مؤذياً)، وفي الجملة فانه لا يتخيله. وكذلك حال الأكمه عند الصور الجميلة، والأصم عند الألحان المنتظمة. ولهذا يجب أن لا يتوهم العاقل أن كل لذة فهي كما للحمار في بطنه وفرجه. وأن المبادئ الأولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة، وأن رب العالمين (عز وجل) ليس له في سلطانه، وخاصية البهاء الذي له، وقوته الغير متناهية أمر في غاية الفضيلة والشرف، والطيب نجله عن أن يسمى لذة. ثم للحمار والبهائم حالة طيبة ولذيذة، كلا بل أي نسبة تكون لما للمبادئ العالية إلى هذه الخسيسة. ولكنا نتخيل هذا ونشاهده، ولم نعرف ذلك بالاستشعار، بل بالقياس، فحالنا عنده كحال الأصم الذي لم يسمع قط في عمره، ولا تخيل اللذة اللحنية وهو متيقن لطيبها. وهذا أصل. وأيضاً فان الكمال والأمر الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة، وهناك مانع أو شاغل للنفس، فتكرهه، وتؤثر ضده عليه، مثل كراهية بعض المرضى الطعم الحلو، وشهوتهم للطعوم الردية الكريهة بالذات، وربما لم تكن كراهية ولكن كان عدم الاستلذاذ به كالخائف يجد الغلبة أو اللذة، فلا يشعر بهما، ولا يستلذهما. وهذا أصل. وأيضاً فانه قد تكون القوة الدراكة ممنوة بضد ما هو كمالها، ولا تحس به، ولا تنفر عنه، حتى إذا زال العائق، تأذت به، ورجعت إلى غريزتها، مثل الممرور فربما لم يحس بمرارة فيه إلى أن يصلح[1] مزاجه، وتشفى أعضاؤه، فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له. وكذلك قد يكون الحيوان غير مشتة للغذاء البتة[2]، كارهاً له وهو أوفق شيء له، ويبقى عليه مدة طويلة، فاذا زال العائق، عاد إلى واجبه في طبعه، فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه، ويهلك عنه فقدانه. وقد يحصل سبب الألم العظيم مثل إحراق النار، وتبريد الزمهرير، إلا أن الحس

(١) في (ب) بزيادة لفظ (من)
(٢) سقط من (ب) لفظ (البتة)

مأووف، فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة، فيحس حينئذ بالألم العظيم. فاذا تقررت هذه الأصول، فيجب أن ننصرف إلى الغرض الذي نؤمه[1]، فنقول: إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل، والنظام المعقول في الكل. والخير الفائض في الكل مبدئاً من مبدأ الكل، سالكاً إلى الجواهر الشريفة. فالروحانية المطلقة، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما من التعلق الأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها. ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله، فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله، مشاهداً لما هو الحسن المطلق، والخير المطلق، والجمال الحق، ومتحداً به، ومنتقشاً بمثاله وهيئته، ومنخرطاً في سلكه، وصائراً من جوهره. وإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الأخرى وجد في المرتبة التي بحيث يقبح معها أن يقال إنه أتم وأفضل منها، بل لا نسبة لها إليه بوجه من الوجوه فضيلة، وتماماً، وكثرة، وسائر ما تتفاوت به لذائذ المدركات مما ذكرناه. وأما الدوام، فكيف يقاس الدوام الأبدي بالدوام المتغير الفاسد. وأما شدة الوصول، فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس إلى ما هو سار في جوهر قابله، حتى يكون كأنه هو هو بلا انفصال، إذ العقل، والمعقول، والعاقل شيء واحد، أو قريب من الواحد. وأما أن المدرك في نفسه أكمل، فأمر لا يخفى[2]. وأما أنه أشد إدراكاً فأمر أيضاً تعرفه بأدنى تذكر لما سلف بيانه. فان النفس النطقية أكثر عدد مدركات، وأشد تقصياً للمدرك وتجريداً له عن الزوائد الغير الداخلة في معناه إلا بالعرض، وله الخوض في باطن المدرك وظاهره، بل كيف يقاس هذا الإدراك بذلك الإدراك، أو كيف تقاس هذه اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية. ولكننا في عالمنا وبدننا وانغماسنا في الرذائل لا نحس بتلك اللذة إذا حصل عندنا شيء من أسبابها كما أومأنا إليه في بعض ما قدمناه من الأصول[3].

---

(١) في (ب) نريده بدلاً من (نؤمه)
(٢) في (ب) واضح بدلاً من (لا يخفى)
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (والقواعد)

ولذلك لا نطلبها ولا نحن إليها[1]. اللهم إلا أن نكون قد خلعنا ربقة الشهوة والغضب وأخواتها من أعناقنا، وطالعنا شيئاً من تلك اللذة، فحينئذ ربما تخيلنا منها خيالاً طفيفاً ضعيفاً، وخصوصاً عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات النفيسة، ونسبة التذاذنا هذا إلى التذاذنا ذلك نسبة الالتذاذ الحسي بتنشق روائح المذوقات اللذيذة إلى الإلذاذ بتطعمها، بل أبعد من ذلك بعداً غير محدود. وأنت تعلم إذا تأملت عويصاً يهمك، وعرضت عليك شهوة، وخيرت بين الطرفين، إستخفت بالشهوة إن كنت كريم النفس. والأنفس العامية أيضاً كذا. فانها تترك الشهوات المعترضة، وتؤثر الغرامات، والآلام الفادحة بسبب افتضاح أو خجل، أو تعيير، أو شوق لغلبة. وهذه كلها أحوال عقلية، فبعضها يؤثر على المؤثرات الطبيعية، ويصبر لها على المكروهات الطبيعية، فيعلم من ذلك أن الغايات العقلية أكرم على الأنفس من محقرات الأشياء، فكيف في الأمور النبيهة العالية! إلا أن الأنفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات من الخير والشر، ولا تحس بما يلحق الأمور النبيهة لما قيل من المعاذير. وأما إذا انفصلنا عن البدن، وكانت النفس مما قد تنبهت، وهي في البدن لكمالها الذي هو معشوقها، ولن تحصله، وهي بالطبع نازعة إليه، إذ عقلت بالفعل أنه موجود. إلا أن اشتغالها بالبدن كما قلنا قد أنساها ذاتها ومعشوقها، كما ينسى المرضى الحاجة إلى بدل ما يتحلل. وكما ينسى المرضى الاستلذاذ بالحلو، واشتهاءه. وكما تميل الشهوة بالمريض إلى المكروهات في الحقيقة عرض لها حينئذ من الألم بفقدانه كفؤ ما يعرض من اللذة التي أوجبنا وجودها، ودللنا على عظم[2] منزلتها، فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعادلها تفريق النار للاتصال، وتبديدها، وتبديل الزمهرير للمزاج. فيكون مثلنا حينئذ مثل المخدر الذي أومأنا[3] إليه فيما سلف، أو الذي عمل فيه نار أو زمهرير، فمنعت المادة اللابسة وجه الحس من الشعور به، فلم يتأذ، ثم عرض أن زال العائق فشعر بالبلاء العظيم.

(١) في (ب) بزيادة لفظ (البتة)
(٢) في (ب) كبر بدلاً من (عظم)
(٣) في (ب) أشرنا بدلاً من (أومأنا)

وأما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً من الكمال يمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل الاستكمال التام الذي لها أن تبلغه كان مثلها مثل المخدر الذي أذيق المطعم الألذ، وعرض للحال الأشهى، وكان لا يشعر به، فزال عنه الخدر، فطالع اللذة العظيمة دفعة، وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه، بل لذة تشاكل الحال الطيبة التي للجواهر الحية المحضة، وهي أجل من كل لذة وأشرف، فهذا هو السعادة[1]. وتلك هي الشقاوة. وليست تلك الشقاوة تكون لكل واحد من الناقصين، بل للذين أكسبوا للقوة العقلية الشوق إلى كمالها، وذلك عندما تبرهن لهم أن من شأن النفس إدراك ماهية الكمال بكسب المجهول من المعلوم، والاستكمال بالفعل، فان ذلك ليس فيها بالطبع الأول، ولا أيضاً في سائر القوى، بل شعور أكثر القوى بكمالاتها إنما يحدث بعد أسباب. وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة، فكأنها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق؛ لأن هذا الشوق إنما يحدث حدوثاً، وينطبع في جوهر النفس إذا تبرهن للقوى النفسانية أن ههنا أموراً يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت. وأما قبل ذلك فلا يكون لأن الشوق يتبع رأياً، وليس هذا الرأي للنفس أولياً، بل رأياً مكتسباً. فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأي، لزم النفس ضرورة هذا الشوق. فاذا فارقت ولم يحصل معها ما تبلغ به بعد الإنفصال إلى التمام وقعت في هذا النوع من الشقاء الأبدي؛ لأن أوائل الملكة العلمية إنما كانت تكتسب بالبدن لا غير، وقد فات. وهؤلاء إما مقصرون عن السعي في كسب الكمال الأنسي، وإما معاندون جاحدون متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية. والجاحدون أسوأ حالاً لما كسبوا من هيئات مضادة للكمال. وأما أنه

---

(١) السعادة: معاونة الأمور الالهية للانسان على نيل الخير وتضادها الشقاوة، سعدت به وسُعِدت، وهو سعيد ومسعود، وهم سعداء ومساعيد، وأسعده الله، وأسعد جده وأعظم السعادات الجنة، ولذلك قال تعالى: ﴿وأما الذين سعدوا ففي الجنة﴾ (سورة هود آية ١٠٨) والمساعدة: المعاونة بما يظن به سعادة، وقولهم: لبيك وسعديك أي أسعدك الله إسعاداً بعد اسعاد.

والأسعاد في البكاء خاصة، وقد استسعدته فأسعدني واسعدت النائحة الثكلى: أعانتها على البكاء والنوح.

كم ينبغي أن يحصل عند نفس الإنسان من تصور المعقولات حتى تجاوز به الحد الذي في مثله تقع هذه الشقاوة، وفي تعديه وجوازه ترجى هذه السعادة، فليس يمكنني أن أنص عليه نصاً إلا بالتقريب. وأظن أن ذلك أن يتصور الإنسان المبادئ المفارقة تصوراً حقيقياً، ويصدق بها تصديقاً يقينياً لوجودها عنده بالبرهان. ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى. وتتقرر عنده هيئة الكل، ونسب أجزائه بعضها إلى بعض. والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه. ويتصور العناية وكيفيتها، ويتحقق أن الذات المتقدمة للكل، أي وجود يخصها، وأية وحدة تخصها. وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير بوجه من الوجوه. وكيف ترتبت نسبة الموجودات إليها، ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً، ازداد للسعادة استعداداً. وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه. إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم، فصار له شوق إلى ما هناك وعشق لما هناك يصده عن الإلتفات إلى ما خلفه جملة. ونقول: أيضاً إن هذه السعادة الحقيقية لا تتم إلا باصلاح الجزء العملي من النفس، ونقدم لذلك مقدمة. وكأنا قد ذكرناها فيما سلف. فنقول: إن الخلق[1] هو ملكة تصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم روية. وقد أمر في كتب الأخلاق بأن يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين، لا بأن يفعل أفعال لتوسط، بل بأن يحصل ملكة التوسط. وملكة التوسط كأنها موجودة للقوة الناطقة، وللقوى الحيوانية معاً. أما القوة الحيوانية فبأن يحصل فيها هيئة الإذعان والانفعال. وأما القوة الناطقة فبأن يحصل فيها هيئة الاستعلاء، كما أن ملكة الإفراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة، وللقوى الحيوانية معاً. ولكن بعكس هذه النسبة. ومعلوم أن الإفراط والتفريط هما مقتضيا القوى

(١) قال الله تعالى لنبيه: ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾ (سورة القلم آية ٤) وقالت السيدة عائشة عندما سئلت عن الرسول ـ ﷺ: «كان خلقه القرآن.»
والدين كله خلق: فمن زاد عليك في الدين زاد عليك في الخلق وكذا التصوف: قال الكتاني: هو خلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف، وقيل حسن الخلق: بذل الندى وكف الأذى، وقيل: فك الكف وكف الفك، وقيل: بذل الجميل، وكف القبيح، وقيل: التخلي عن الرذائل، والتحلي بالفضائل.

الحيوانية. وإذا قويت القوة الحيوانية، وحصل لها ملكة استعلائية، حدثت في النفس الناطقة هيئة إذعانية. وأثر إنفعالي قد رسخ في النفس الناطقة من شأنه أن يجعلها قوية العلاقة مع البدن، شديدة الإنصراف إليه. وأما ملكة التوسط، فالمراد منها التبرئة عن الهيئات الإنقيادية، وتبقية النفس الناطقة على جبلتها، مع إفادة هيئة الإستعلاء والتنزه. وذلك غير مضاد لجوهرها، ولا مائل بها إلى جهة البدن، بل عن جهته. فان التوسط يسلب عنها الطرفين دائماً، ثم جوهر النفس إنما كان البدن هو الذي يغمره ويلهيه، ويغفله عن الشوق الذي يخصه، وعن طلب الكمال الذي له، وعن الشعور بلذة الكمال ان حصل له، أو الشعور بألم النقصان إن قصر عنه، لا بأن النفس منطبعة في البدن ومنغمسة فيه. ولكن العلاقة التي كانت بينهما، وهو الشوق الجبلي إلى تدبيره، والاشتغال بآثاره، وبما يورد عليه من عوارضه، وبما يتقرر فيه من ملكات مبدؤها البدن. فاذا فارق وفيه الملكة الحاصلة بسبب الإتصال به، كان قريب الشبه من حاله وهو فيه، فبما ينقص من ذلك تزول غفلته عن حركة الشوق الذي له إلى كماله، وبما يبقى منه معه يكون محجوباً عن الإتصال الصرف بمحل سعادته، ويحدث هناك من الحركات المتشوشة ما يعظم أذاه، ثم إن تلك الهيئة البدنية مضادة لجوهرها، مؤذية له. وإنما كان يلهيها عنها أيضاً البدن وتمام انغماسه فيه. فاذا فارقت النفس البدن، أحست بتلك المضادة العظيمة، وتأذت بها أذى عظيماً. لكن هذا الأذى وهذا الألم ليس لأمر لازم، بل لأمر عارض غريب. والعارض الغريب لا يدوم ولا يبقى، فيزول ويبطل مع ترك الأفعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكرارها. فيلزم إذاً أن تكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة، بل تزول وتنمحي قليلاً قليلاً حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها. وأما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق، فانها إذا فارقت البدن، وكانت غير مكتسبة الهيئات البدنية الردية، صارت إلى سعة من رحمة الله، ونوع من الراحة، وإن كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية، وليس عندها هيئة غير ذلك. ولا معنى يضاده وينافيه، فتكون لا محالة ممنوة بشوقها إلى مقتضاها، فتعذب عذاباً شديداً(١)

(١) في (ب) عند فقد البدن.

بفقد البدن ومقتضيات البدن من غير أن يحصل المشتاق إليه، لأن آلة ذلك قد بطلت وخلق التعلق بالبدن قد بقي. ويشبه أيضاً أن يكون ما قاله بعض العلماء حقاً، وهو أن هذه الأنفس إن كانت زكية وفارقت البدن وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة التي تكون لأمثالهم على ما يمكن أن يخاطب به العامة، وتصور في أنفسهم من ذلك. فانهم إذا فارقوا[1] الأبدان، ولم يكن لهم[2] معنى جاذب إلى الجهة التي فوقهم لإتمام كمال، فتسعد تلك السعادة، ولا شوق كمال، فتشقى تلك الشقاوة، بل جميع هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الأسفل منجذبة إلى الأجسام. ولا منع في المواد السماوية عن أن تكون موضوعة لفعل نفس فيها.

قالوا: فانها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته من الأحوال الأخروية، وتكون الآلة التي يمكنها بها التخيل شيئاً من الأجرام السماوية، فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا من أحوال القبر والبعث[3] والخيرات الأخروية، وتكون الأنفس الرديئة أيضاً تشاهد العقاب المصور لهم في الدنيا، وتقاسيه. فان الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية، بل تزداد عليها تأثيراً وصفاء، كما تشاهد ذلك في المنام. فربما كان المحلوم به أعظم شأناً في بابه من المحسوس. على أن الأخرى أشد استقراراً من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق، وتجرد النفس وصفاء القابل. وليست الصورة التي ترى في المنام والتي تحس في اليقظة كما علمت إلا المرتسمة في النفس. إلا أن إحداهما تبتدئ من باطن، وتنحدر إليها. والثانية تبتدئ من خارج وترتفع إليها. فاذا ارتسمت في النفس، تم هناك إدراك المشاهدة. وإنما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس، لا الموجود من خارج. فكل ما ارتسم في النفس فعل فعله، وإن لم يكن سبباً من خارج، فان السبب الذاتي هو هذا المرتسم. والخارج سبب

---

(١) في (ب) فارقت أرواحهم.

(٢) في (ب) معهم بدلاً من (لهم)

(٣) البعث: إثارة الشيء وتوجيهه يقال بعثته فانبعث.
ويأتي بمعنى الالهام قال تعالى: ﴿فبعث الله غراباً﴾ (سورة المائدة آية ٣١) أي الهم
ويأتي بمعنى إحياء الموتى في الدنيا ﴿ثم بعثناكم من بعد موتكم﴾ (سورة البقرة آية ٥٦) =

بالعرض، أو سبب السبب. فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان، واللتار بالقياس إلى الأنفس الخسيسة. وأما الأنفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الأحوال، وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية، وتتبرأ عن النظر إلى ما خلفها، وإلى المملكة التي كانت لها كل التبري. ولو كان بقي فيها أثر من ذلك اعتقادي، أو خلقي، تأذت وتخلفت لأجله عن درجة عليين إلى أن ينفسخ عنها.

فصل في المبدأ والمعاد بقول مجمل، وفي الالهامات والدعوات المستجابة، والعقوبات السماوية وسائر الاحوال. ومنها الكلام على التنجيم ومنها الكلام على القضاء والقدر

ويجب أن تعلم أن الوجود إذا ابتدأ من عند الأول، لم يزل كل تالٍ منه أدون مرتبة من الأول، ولا يزال ينحط درجات. فأول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولاً، ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوساً، وهي الملائكة العملية. ثم مراتب الأجرام السماوية، وبعضها أشرف من بعض إلى أن تبلغ آخرها. ثم من بعدها يبتدئ وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة، فتلبس أول شيء صورة العناصر، ثم تتدرج يسيراً يسيراً، فيكون أول الوجود فيها أخس وأرذل مرتبة من الذي يتلوه، فيكون أخس ما فيه المادة، ثم العناصر، ثم المركبات الجمادية ثم الناميات، وبعدها الحيوانات، وأفضلها الإنسان. وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل، ومحصلاً للأخلاق التي تكون فضائل عملية. وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة[1]. وهو الذي في قواه النفسانية خصائص ثلاث ذكرناها،

= ويأتي بمعنى الاستيقاظ من النوم قال تعالى ﴿وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم﴾ (سورة الانعام آية ٦٠)
ويأتي بمعنى التسلط قال تعالى ﴿بعثنا عليكم عباداً﴾ (سورة الاسراء آية ٥)

(١) النبوة: سفارة بين الله وبين ذوي العقول لازاحة عللهم في أمر معادهم ومعاشهم.
وتصغير النبي نُبَيِّئُ كنبيع وتصغير النبوة نبيئة يقول العرب: كانت نبيئة مسيلمة نبيئة سوء
وجمع النبي انبناء ونباء قال العباس بن مرداس.
يا خاتم النباء إنك مرسل بالحق كل هدى السبيل هداكا

وهو أن يسمع كلام الله، ويرى ملائكة الله تعالى، وقد تحولت على صورة يراها، وقد بينا كيفية هذا، وبينا أن هذا الذي يوحى إليه تتشبح له الملائكة، ويحدث في سماعه صوت يسمعه يكون من قبل الله تعالى والملائكة، فيسمعه من غير أن يكون ذلك كلاماً من الناس والحيوان الأرضي. وهذا هو الموحى إليه، وكما أن أول الكائنات من الإبتداء إلى درجة العناصر كان عقلاً ثم نفساً، ثم جرماً. فههنا يبتدئ الوجود من الأجرام، ثم تحدث نفوس، ثم عقول. وإنما تفيض هذه الصورة لا محالة من عند تلك المبادئ. والأمور الحادثة في هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة والمنفعلة الأرضية، تابعة لمصادمات القوى الفعالة السماوية. أما القوى الأرضية فيتم حدوث ما يحدث فيها بسبب شيئين: أحدهما القوى الفعالة فيها، إما الطبيعية، وإما الإرادية. والثاني القوى الإنفعالية، إما الطبيعية، وإما النفسانية. وأما القوى السماوية فيحدث عنها آثارها في هذه الأجرام التي تحتها على ثلاثة أوجه: أحدها من تلقائها بحيث لا تسبب فيه للأمور الأرضية بوجه من الوجوه. وثانيها إما عن طبائع أجسامها وقواها الجسمانية بحسب التشكلات الواقعة منها مع القوى الأرضية والمناسبات بينها. وإما عن طبائعها النفسانية. والوجه الثالث فيه شركة ما مع الأحوال الأرضية، وتسبب بوجه من الوجوه على الوجه الذي أقول إنه قد اتضح لك أن لنفوس تلك الأجرام السماوية ضرباً من التصرف في المعاني الجزئية على سبيل إدراك غير عقلي محض. وان لمثلها أن تتوصل إلى إدراك الحادثات الجزئية. وذلك يمكن بسبب إدراك تقارن أسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هي أسباب. وما يتأدى إليه، وأنها تنتهي إلى طبيعية وإرادية موجبة لنسب إرادية فاترة غير حاتمة ولا جازمة، ولا تنتهي إلى القسر. فان القسرية إما قسر عن طبيعة، وإما قسر عن إرادة، وإليهما ينتهي التحليل في القسريات أجمع. ثم أن الإرادات كلها كائنة بعد ما لم تكن، فلها أسباب تتوافى فتوجبها. وليست توجد إرادة بارادة. وإلا لذهب

= إن الاله بنى عليك محبة في خلقه ومحمداً سماكا
ويروى: يا خاتم الانباء ويجمع ايضاً على نبيين وأنبياء.

إلى غير النهاية، ولا عن طبيعة المريد، وإلا للزمت الإرادة ما دامت الطبيعة، بـل الإرادات تحدث بحـدوث علل هي الموجبـات، والـدواعي تستنـد إلى أرضيات وسماويات، وتكون موجبة ضرورة لتلك الإرادة. وأما الطبيعة فان كانت راهنة، فهي أصل، وإن كانت قد حدثت، فلا محالة أنها تستند أيضاً إلى أمور سماوية وأرضية. وقد عرفت جميع هذا فيما قبل. وإن لازدحام هذه العلل وتصادمها، واستمرارها نظاماً ينجر تحت الحركة السماوية. وإذا علمت الأوائل بما هي أوائل وهيئة انجرارها إلى الثـواني، علمت الثواني ضرورة. فمن هذه الأشياء علمنا أن النفوس السماوية وما فوقها عالمة بالجزئيات. أما ما فوقها، فعلمها على نحو كلي. وأما هي، فعلى نحو جزئي كالمباشر، أو المتأدي إلى المباشر المشاهد بالحواس، فلا محالة أنها تعلم ما يكون. ولا محالة أنها تعلم في كثير منها الوجه الذي هو أصوب، والذي هو أصلح وأقرب من الخير المطلق من الأمرين الممكنين. وقد بينا أن التصورات التي لتلك العلل مباد لوجودات تلك الصور ههنا إذا كانت ممكنة، ولم يكن هناك أسباب سماوية تكون أقوى من تلك التصورات مما هو أقدم، ومما هو في أحد القسمين من الثلاث غير هذا الثالث. وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يحصل ذلك الأمر الممكن موجوداً لا عن سبب[1] أرضي، ولا عن سبب طبيعي من السماء[2]، بل عن تأثير بوجه ما لهذه الأمور في الأمور السماوية، وليس هذا بـالحقيقة تأثيراً، بل التأثير لمبادئ وجود ذلك الأمـر من الأمور السـماوية، فـانها إذا عقلت الأوائل، عقلت ذلك الأمر. وإذا عقلت ذلك الأمر، عقلت ما هو أولى بأن يكون. وإذا عقلت ذلك، كان إذ كان لا مانع فيه إلا عدم علة طبيعية أرضية، أو وجود علة طبيعية أرضية. أما عدم العلة الطبيعية الأرضية مثل أن يكون ذلك الشيء هو أن يوجد حرارة فلا تكون قوة مسخنة طبيعية أرضية، فتلك السخونة تحدث للتصور السماوي لوجه كون الخير فيه، كما أنه تحدث هي في أبدان الناس، عن أسباب من تصورات الناس، وعلى ما عرفته

(١) في (ب) بزيادة لفظ (عارض)
(٢) في (ب) سماوي بدلاً من (السماء)

فيما سلف[١]. وأما مثال الثاني فأن يكون ليس المانع عدم سبب التسخين فقط[٢]، بل وجود المبرد في ذلك أيضاً. فالتصور السماوي للخير في وجود ضد ما يوجبه المبرد يقسر المبرد كما يقسر تصورنا المغضب السبب المبرد فينا. فتكون أصناف هذا القسم إحالات لأمور طبيعية، أو إلهامات تتصل بالمستدعي أو بغيره، أو اختلاط من ذلك يؤدي واحد منها، أو جملة مجتمعة إلى الغاية النافعة. ونسبة التضرع إلى استدعاء هذه القوة نسبة التفكر إلى استدعاء البيان. وكلٌ يفيض من فوق. وليس هذا يتبع تصورات النفوس السماوية، بل الأول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا أنه يليق به. ومن عنده يبتدئ كون ما يكون. ولكن بالتوسط. وعلى ذلك علمه، فبسبب هذه الأمور ما ينتفع بالدعوات والقرابين، وخصوصاً في أمر الإستسقاء، وفي أمور أخرى. ولهذا ما يجب أن يخاف المكافأة على الشر، ويتوقع المكافأة على الخير. فان ثبوت حقيقة ذلك مزجرة عن الشر، وثبوت حقيقة ذلك يكون بظهور آياته. وآياته هي وجود جزئياته. وهذه الحال معقولة عند المبادئ، فيجب أن يكون لها وجود. فان لم يوجد، فهناك شيء لا ندركه، أو سبب آخر يعاوقه. وذلك أولى بالوجود من هذا. ووجود ذلك ووجود هذا معاً من المحال. وإذا شئت أن تعلم أن الأمور التي عقلت[٣] نافعة، مؤدية إلى المصالح، قد أوجدت في الطبيعة على النحو من الإيجاد الذي علمته وتحققته، فتأمل حال منافع الأعضاء في الحيوانات والنبات. وأن كل واحد كيف خلق، وليس هناك البتة[٤] سبب طبيعي، بل مبدأه لا محالة من العناية على الوجه الذي علمت. وكذلك فصدق بوجود هذه المعاني فانها متعلقة بالعناية على الوجه الذي علمت. واعلم أن أكثر ما يقر به الجمهور ويفزع إليه، ويقول به فهو حق، وإنما يدفعه هؤلاء المتشبهة بالفلاسفة جهلاً منهم بعلله وأسبابه. وقد عملنا في هذا الباب كتاب البر والإثم. فليتأمل شرح هذه الأمور من

(١) في (ب) فيما سبق بدلاً من (سلف)
(٢) سقط.من (ب) لفظ (فقط)
(٣) سقط من (ب) جملة (التي عقلت)
(٤) سقط من (ب) لفظ (البتة)

هناك. وصدق بما كان يحكى من العقوبات الإلهية النازلة على مدن فاسدة، وأشخاص ظالمة. وانظر أن الحق كيف ينصر، واعلم أن السبب في الدعاء منا أيضاً، وفي الصدقة وغير ذلك، وكذلك حدوث الظلم والإثم إنما يكون من هناك. فان مبادئ جميع هذه الأمور تنتهي إلى الطبيعة والإرادة، والاتفاق. والطبيعة مبدأُها من هناك. والإرادات التي لنا كائنة بعد ما لم تكن، وكل كائن بعدما لم يكن، فله علة. وكل إرادة لنا فلها علة. وعلة تلك الإرادة ليست إرادة متسلسلة في ذلك إلى غير النهاية، بل أمور تعرض من خارج، أرضية وسماوية. والأرضية تنتهي إلى السماوية. واجتماع ذلك كله يوجب وجود الإرادة. وأما الإتفاق، فهو حادث عن مصادمات هذه. وإذا حللت الأمور كلها، استندت إلى مبادئ وجودها ينزل من عند الله تعالى. والقضاء من الله سبحانه وتعالى هو الوضع الأول البسيط، والتقدير هو ما يتوجه إليه القضاء على التدريج كأنه موجب اجتماعات من الأمور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة إلى القضاء، والأمر الإلهي الأول. ولو أمكن إنسان من الناس أن يعرف الحوادث التي في الأرض والسماء جميعاً وطبائعها، لفهم كيفية ما يحدث في المستقبل. وهذا المنجم القائل بالأحكام مع أن أوضاعه الأولى ومقدماته ليست تسند إلى برهان، بل عسى أن يدعي فيها التجربة، أو الوحي[1]. وربما حاول قياسات شعرية أو خطابية في إثباتها. فانه إنما يعول على دلائل جنس واحد من أسباب الكائنات، وهي التي في السماء على أنه لا يضمن من عنده الإحاطة بجميع الأحوال التي في السماء. ولو ضمن لنا ذلك ووفى به، لم يمكنه أن يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميعها في كل وقت. وإن كان جميعها من حيث فعله وطبعه معلوماً عندنا، وذلك مما لا

(١) الوحي: ما يقع به الإشارة القائمة مقام العبارة من غير عبارة، فان العبارة يجوز منها الى المعنى المقصود بها، ولذا سميت عبارة بخلاف الاشارة التي هي الوحي فانها ذات المشار إليه، والوحي هو المفهوم الأول، والافهام الأول، ولا تعجب من أن يكون عين الفهم عين الافهام عين المفهوم منه، قال أبو القاسم الأصفهاني: الوحي الاشارة السريعة ولتضمن السرعة، قيل: أمر وحي، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز أو التعريض، وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب، وباشارة ببعض الجوارح وبالكتابة. وقد حمل كل ذلك قوله تعالى: ﴿**فأوحى إليهم أن سبّحوا بكرة وعشيا**﴾ (سورة مريم آية ١١)

يكفي أن تعلم أنه وجد أو لم يوجد، وذلك لأنه لا يكفيك أن تعلم أن النار حارة مسخنة وفاعلة كذا وكذا في أن تعلم أنها سخنت ما لم تعلم أنها حصلت. وأي طريق في الحساب يعطينا المعرفة بكل حدث وبدعة في الفلك. ولو أمكنه أن يجعلنا ونفسه بحيث نقف على وجود جميع ذلك، تم لنا به الإنتقال إلى المغيبات، فان الأمور المغيبة التي في طريق الحدوث إنما تتم بمخالطات بين الأمور السماوية التي نتسامح أننا حصلناها بكمال عللها، وبين الأمور الأرضية المتقدمة واللاحقة فاعلها ومنفعلها، طبيعيها وإراديها وليست تتم بالسماويات وحدها. فما لم يحط بجميع الحاضر من الأمرين، وموجب كل واحد منهما، خصوصاً ما كان متعلقاً بالمغيب لم يتمكن من الإنتقال إلى المغيب. فليس لنا إذاً اعتماد على أقوالهم، وإن سلمنا متبرعين أن جميع ما يعطوننا من مقدماتهم الحكمية صادقة.

فصل في اثبات النبوة، وكيفية دعوة النبي الى الله والمعاد.

ونقول: الآن من المعلوم أن الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً، يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته، وأنه لا بد أن يكون الإنسان مكفياً بآخر من نوعه، يكون ذلك الآخر أيضاً مكفياً به، وبنظيره. فيكون مثلاً هذا ينقل إلى ذاك. وذاك يخبز لهذا. وهذا يخيط للآخر. والآخر يتخذ الإبرة لهذا. حتى إذا اجتمعوا، كان أمرهم مكفياً. ولهذا ما اضطروا إلى عقد المدن والإجتماعات، فمن كان منهم غير محتاط في عقد مدنيته على شرائط المدينة وقد وقع منه ومن شركائه الإقتصار على اجتماع فقط، فانه يتحصل على جنس بعيد الشبه من الناس عام لكمالات الناس، ومع ذلك فلا بد لأمثاله من اجتماع، ومن تشبه بالمدنيين. وإذا كان هذا ظاهراً، فلا بد في وجود الإنسان وبقائه من مشاركة، ولا تتم المشاركة[1] إلا بمعاملة، كما لا بد في ذلك من سائر الأسباب التي تكون له. ولا بد في المعاملة من سنة وعدل. ولا بد للسنة والعدل من سانٍّ

(١) ليس في (ب) لفظ (المشاركة)

ومعدل، ولا بد أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة(١). ولا بد من أن يكون هذا إنساناً. ولا يجوز أن يترك الناس وآراءُهم في ذلك فيختلفون، ويرى كل منهم ما له عدلاً، وما عليه ظلماً، فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الناس، ويتحصل وجوده أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين، وتقعير الأخمص من القدمين، وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة إليها في البقاء، بل أكثر ما لها أنها تنفع في البقاء. ووجود الإنسان الصالح لأن يسن ويعدل ممكن كما سلف منا ذكره. فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي تلك المنافع، ولا تقتضي هذه التي هي أسها، ولا أن يكون المبدأ الأول والملائكة تعلم ذلك ولا تعلم هذا. ولا أن يكون ما يعلمه في نظام الأمر الممكن وجوده الضروري حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد، بل كيف يجوز أن لا يوجد، وما هو متعلق بوجوده، ومبني على وجوده موجود. فواجب إذاً أن يوجد نبي، وواجب أن يكون إنساناً. وواجب أن يكون إنساناً. وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس، حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم، فيتميز به عنهم. فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها. فهذا الإنسان إذا وجد، وجب أن يسن للناس في أمورهم سنناً بأمر الله تعالى وإذنه ووحيه، وإنزاله الروح القدس عليه، فيكون الأصل فيما يسنه تعريفه إياهم أن لهم صانعاً واحداً قادراً، وأنه عالم بالسر والعلانية، وأن من حقه أن يطاع أمره. وأنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق. وأنه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد، ولمن عصاه المعاد المشقي، حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الإله والملائكة بالسمع والطاعة. ولا ينبغي له أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة أنه واحد حق لا شبيه له(٢). فأما أن يتعدى بهم إلى تكليفهم أن

---

(١) السنة: هي الطريقة والسيرة، ومنه قوله ـ ﷺ ـ: «من سن سنة حسنة» أي طرق طريقة حسنة، وإذا أطلقت في الشرع فإنما يراد بها ما أمر النبي ﷺ به أو نهى عنه أو ندب إليه قولاً وفعلاً مما لم ينطق به الكلام العزيز، ولهذا يقال أدلة الشرع الكتاب والسنة أي القرآن والحديث، وفلان متسنن أي عامل بالسنة.

(٢) قال تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ (سورة الشورى، آية ١١) وعندما =

يصدقوا بوجوده، وهو غير مشار إليه في مكان، فلا ينقسم بالقول، ولا هو خارج العالم ولا داخله، ولا شيء من هذا الجنس. فقد عظم عليهم الشغل، وشوش ما بين أيديهم، وأوقعهم فيما لا يخلص عنه إلا من كان الموفق الذي يشذ وجوده ويندر كونه. فانه لا يمكنهم أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها إلا بكد. وإنما يمكن القليل منهم أن يتصور حقيقة هذا التوحيد والتنزيه. فلا يلبثون أن يكذبوا بمثل هذا الوجود، أو يقعوا في الشارع، وينصرفوا إلى المباحثات والمقايسات التي تصدهم عن أعمالهم البدنية، وربما أوقعتهم في آراء مخالفة لصلاح المدينة، ومنافية لواجب الحق، فكثرت فيهم الشكوك والشبه، وصعب الأمر على اللسان في ضبطهم. فما كان بمتيسر له في الحكمة الإلهية. ولا يصح بحال أن يظهر أن عنده حقيقة يكتمها عن العامة، بل لا يجب أن يرخص في التعريض بشيء من ذلك، بل يجب أن يعرفهم جلالة الله تعالى وعظمته برموز وأمثلة من الأشياء التي هي عندهم عظيمة وجليلة. ويلقى إليهم منه هذا القدر. أعني أنه لا نظير له، ولا شبه ولا شريك. وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته، وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالاً مما يفهمونه ويتصورونه. وأما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملاً. وهو أن ذلك شيء لا عين رأته ولا أذن سمعته. وأن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم، ومن الألم ما هو عذاب مقيم. واعلم أن الله تعالى يعلم وجه الخير في هذا، فيجب أن يؤخذ معلوم الله سبحانه على وجهه على ما علمت، ولا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات ليستدعي المستعدين بالجبلة للنظر إلى البحث الحكمي في العبادات ومنفعتها[1] في الدنيا والآخرة. ثم إن هذا الشخص الذي هو النبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت. فان المادة التي تقبل كمالاً مثله تقع في قليل من الأمزجة فيجب لا محالة أن يكون النبي قد دبر لبقاء ما يسنه ويشرعه في

= ذهب جماعة من اليهود وقالوا للرسول ﷺ يا محمد: صف لنا ربك..؟ نزل قول الله تعالى: ﴿قل هو الله أحد۞ الله الصمد۞ لم يلد ولم يولد۞ ولم يكن له كفواً أحد.﴾

(سورة الاخلاص كاملة)

(١) في (ب) بزيادة لفظ (لأصحابها)

أمور المصالح الإنسانية تدبيراً. ولا شك أن الفائدة من ذلك هي استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد، وحسم سبب وقوع النسيان فيه مع انقراض القرن الذي يلي النبي. فيجب أن يكون على الناس[1] أفعال وأعمال يسن تكرارها عليهم في مدد متقاربة، حتى يكون الذي ميقاته بطل مصاقباً للمقتضى منه، فيعود به التذكر من رأس. وقبل أن ينفسخ يلحق عاقبه. ويجب أن تكون هذه الأفعال مقرونة بما يذكر الله تعالى والمعاد لا محالة. وإلا فلا فائدة فيها. والتذكير لا يكون إلا بألفاظ تقال، أو نبات تنوى في الخيال. وأن يقال لهم: إن هذه الأفعال يتقرب بها إلى الله، ويستوجب بها الخير الكريم. وأن تكون تلك الأفعال بالحقيقة على هذه الصفة. وهذه الأفعال مثل العبادات المفروضة على الناس. وبالجملة يجب أن يكون فيها منبهات. والمنبهات إما حركات وإما إعدام حركات تفضي إلى حركات. فأما الحركات فمثل الصلوات. وأما إعدام الحركات فمثل الصوم، فانه وإن كان معنى عدمياً، فانه يحرك من الطبيعة تحريكاً شديداً ينبه صاحبه على أنه على جملة من الأمر ليست هدراً، فيتذكر سبب ما ينويه من ذلك، وأنه القربة إلى الله تعالى. ويجب أن أمكن أن يخلط بهذه الأحوال مصالح أخرى في تقوية السنة وبسطها، والمنافع الدنيوية للناس أيضاً أن يفعلوا. وذلك مثل الجهاد والحج، على أن يعين مواضع من البلاد بأنها أصلح المواضع للعبادة، وأنها خاصة لله، ويعين أفعالاً مما لا بد منه بأنها في ذات الله (عز وجل). مثل القرابين[2] فانها مما تعين في هذا الباب معونة شديدة. والموضع الذي منفعته في هذا الباب هذه المنفعة إذا كان مأوى الشارع ومسكنه، فانه يذكره أيضاً. وذكراه في المنفعة المذكورة تالية لذكر الله (عز وجل) والملائكة. والمأوى الواحد ليس

---

(١) بزيادة لفظ (الذين آمنوا)

(٢) القربان: ما يتقرب به الى الله، وصار في التعارف اسماً للنسيكة التي هي الذبيحة وقوله تعالى: ﴿فلولا نصرهم الذين اتخذوا من دون الله قرباناً آلهة﴾ (سورة الاحقاف، آية ٢٨) من قولهم: قربان الملك لمن يتقرب بخدمته الى الملك، ويستعمل ذلك للواحد والجمع وقرابين الملك جلساؤه وخواصه تقول: فلان الملك ومن بعدانه، ولكونه في هذا الموضع جمعاً قال تعالى: (آلهة) والتقرب: التحري لما يقتضي خطوة.

يجوز أن يكون نصب عين الأمة كافة. فبالحري أن يفرض إليها مهاجرة وسفراً. ويجب أن يكون أشرف هذه العبادات من وجه هو ما يفرض متوليه أنه مخاطب لله (عز وجل) ومناج إياه، وصائر إليه، وماثل بين يديه. وهذا هو الصلاة، فيجب أن يسن للمصلي من الأحوال التي يستعد بها للصلاة ما جرت به العادة بمؤآخذة الإنسان نفسه عند لقاء الملك الإنساني من الطهارة والتنظيف سننا بالغة، وأن يسن عليه فيها ما جرت العادة وأن يسن في الطهارة والتنظيف بمؤآخذته نفسه عند لقائه الملك من الخشوع والسكون، وغض البصر، وقبض الأطراف، وترك الالتفات والاضطراب. وكذلك يسن له في كل وقت من أوقات العبادة آداباً ورسوماً محمودة. فهذه الأحوال ينتفع بها العامة في رسوخ ذكر الله (عز إسمه) في أنفسهم، فيدوم لهم التشبث بالسنن والشرائع بسبب ذلك، وإن لم يكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا جميع ذلك، مع انقراض قرن أو قرنين. وينفعهم أيضاً في المعاد منفعة عظيمة فيما ينزه به أنفسهم على ما عرفته. وأما الخاصة فأكثر منفعة هذه الأشياء إياهم في المعاد، فقد قررنا حال المعاد الحقيقي، وأثبتنا أن السعادة في الآخرة مكتسبة بتنزيه النفس. وتنزيه النفس تبعيدها عن الهيئات البدنية المضادة لأسباب السعادة. وهذا التنزيه يحصل بأخلاق وملكات. والأخلاق والملكات تكتسب بأفعال من شأنها أن تصرف النفس عن البدن والحس، وتديم تذكيرها بالمعدن الذي لها. فاذا كانت كثيرة الرجوع إلى ذاتها، لم تنفعل من الأحوال البدنية، ومما يذكرها ذلك ويعينها عليه أفعال متعبة وخارجة عن دعاوى الفطن[١]، بل الفطن يتولاها مع التكلف. فانها تتعب البدن والقوى الحيوانية، وتهدم إرادتها من الإستراحة والكسل، ورفض العناء، وإخماد الغريزة، واجتناب الإرتياض إلا في اكتساب أعراض من اللذات البهيمية، ويفرض على النفس المحاولة لتلك الحركات ذكر الله والملائكة، وعالم السعادة، شاءت أم أبت، فيقرر لذلك فيها هيئة الإنزعاج عن هذا البدن

(١) الفطنة: كالفهم تقول: فطن للشيء يفطُن بالضم فطنه وفطن بالكسر فطنه أيضاً وفطانة وفطانية بفتح الفاء فيهما ورجل فطن بكسر الطاء وضمها.

وتأثيراته، وملكة التسلط على البدن، فلا تنفعل عنه. فاذا جرت عليها أفعال بدنية، لم يؤثر فيها هيئة وملكة تأسرها لو كانت مخلدة إليه، منقادة له من كل وجه. فلذلك ما قال القائل الحق:

﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾[1]

فان دام هذا الفعل من الإنسان، استفاد ملكة الإلتفات إلى جهة الحق، والاعراض عن الباطل، وصار شديد الإستعداد للتخلص إلى السعادة بعد المفارقة البدنية. وهذه الأفعال لو فعلها فاعل، ولم يعتقد أنها فريضة من عند الله تعالى، وكان مع اعتقاده ذلك يلزمه في كل فعل أن يتذكر الله تعالى ويعرض عن غيره، لكان جديراً بأن يفوز من هذا الذكاء بحظ فكيف إذا استعملها من يعلم أن البنى من عند الله، وبارسال الله، وواجب في الحكمة الإلهية إرساله، وأن جميع ما يسنه فانما هو ما وجب من عند الله أن يسنه. وإنما يسنه من عند الله، فالنبي فرض عليه من عند الله أن يفرض عباداته، وتكون الفائدة في العبادات للعابدين بما يبقي به فيهم السنة والشريعة التي هي أسباب وجودهم، وبما يقربهم عند المعاد من الله زلفى[2] بزكاتهم، ثم هذا الإنسان هو الملي بتدبير أحوال الناس على ما تنتظم به أسباب معيشتهم ومصالح معادهم، وهو إنسان يتميز عن سائر الناس بتألهه.

تم الكتاب، والحمد والثناء لواهب العقل والحكمة في المبدأ والمآب

---

(١) سورة هود آية رقم ١١٤

(٢) الزلفى: القربة، والمنزلة قال تعالى: **﴿فلما رأوه زلفة﴾** (سورة الملك آية ٢٧)
وقال تعالى: **﴿وان له عندنا لزلفى﴾** (سورة ص آية ٤٠) وجمع الزلفة زلف قال العجاج:
نـاج طـواه الأين مما وجـفـا طـيّ الـليـالي زلـفـاً فـزلـفـا
والزلفة أيضاً الطائفة من أول الليل قال تعالى: **﴿وزلفاً من الليل﴾** (سورة هود آية ١١٤)

الفهارس العامة للجزء الثاني من كتاب النجاة

١ - فهرس آيات القرآن الكريم
٢ - فهرس الأحاديث النبوية
٣ - فهرس الأشعار
٤ - فهرس المصطلحات اللغوية والفلسفية التي تم التعريف بها
٥ - فهرس الاعلام
٦ - ثبت بالمراجع
٧ - فهرس الموضوعات

١ - فهرس آيات القرآن الكريم للجزء الثاني

رقم الصفحة	الآيـــــــة	السورة	رقم الآية
٢٩	قال الله تعالى: «وهو كل على مولاه».	النحل	٧٦
٣٥	قال الله تعالى: «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب».	المائدة	١١٦
٣٩	قال الله تعالى: «ما ننسخ من آية أو ننسها نأتي بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير».	البقرة	١٠٦
٣٩	قال الله تعالى: «إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون».	الجاثية	٢٩
٦٩	قال الله تعالى: «والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم».	يس	٣٩
٨٠	قال الله تعالى: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير».	الشورى	١١
٨٢	قال الله تعالى: «وان تصوموا خير لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون».	البقرة	١٩٧
٨٢	قال الله تعالى: «وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يمسسك بخير فهو على كل شيء قدير».	الأنعام	١٧
٩٦	قال الله تعالى: «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر».	البقرة	١٨٥
٩٦	قال الله تعالى: «نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين».	القصص	٨٣
٩٧	قال الله تعالى: «وقالوا من أشد منا قوة».	فصلت	١٥
٩٧	قال الله تعالى: «فاعينوني بقوة أجعل بينكم وبينهم ردما».	الكهف	٩٥
١٠٣	قال الله تعالى: «لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين».	سبأ	٣
١١٢	قال الله تعالى: إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً».	النساء	١٠٣
١١٢	قال الله تعالى: «وإذا الرسل اقتت».	المرسلات	١١
١١٤	قال الله تعالى: «وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة وان تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون».	البقرة	٢٨٠

رقم الصفحة	الآيـــــة	السورة	رقم الآية
١١٤	قال الله تعالى: «وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبي واستكبر وكان من الكافرين».	البقرة	٣٤
١١٤	قال الله تعالى: «ويخافون يوماً كان شره مستطيرا».	الانسان	٧
١١٤	قال الله تعالى: «وكان في المدينة تسعة رهط يفسدون في الأرض ولا يصلحون».	البقرة	٤٨
١١٤	قال الله تعالى: «كنتم خير أمة اخرجت للناس تأمرون بـالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله».	آل عمران	١١٠
١١٤	قال الله تعالى: «وكان الله عليماً حكيماً».	النساء	١٠٤، ١١١
١١٤	قال الله تعالى: «وكان الله غفوراً رحيماً».	الانسان	٩٦
١٢١	قال الله تعالى: «يظنون أنهم ملاقو ربهم».	البقرة	٤٦
١٢١	قال الله تعالى: «فظن أن لن نقدر عليه».	الأنبياء	٨٧
١٢٥	قال الله تعالى: «فليمدد بسبب إلى السماء ثم ليقطع فلينظر هـل يذهبن كيده ما يغيظ».	الحج	١٥
١٢٥	قال الله تعالى: والسماء بنيناها بأيد وانا لموسعون».	الذاريات	١٢٥
١٢٧	قال الله تعالى: «الذي خلقني فهو يهدين والذي هو يطعمني ويسقين وإذا مرضت فهو يشفين والذي يميتني ثم يحيين».	الشعراء	١٢٧
١٢٩	قال الله تعالى: «ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى».	المائدة	٢
١٥١	قال الله تعالى: «ربنا أخرجنا منها فإن عدنا فإنا ظالمون».	المؤمنون	١٠٧
١٥٢	قال الله تعالى: «إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد».	القصص	٨٥
١٥٢	قال الله تعالى: «وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم».	الأعراف	١٧
١٥٦	قال الله تعالى: «وأما الذين سعدوا ففي الجنة هم فيها خالدون».	هود	١٠٨
١٥٧	قال الله تعالى: «وإنك لعلى خلق عظيم»	القلم	٤
١٥٩	قال الله تعالى: «فبعث الله غراباً يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوءة أخيه».	المائدة	٣١
١٥٩	قال الله تعالى: «ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون».	البقرة	٥٦

رقم الصفحة	الآيـــــة	السورة	رقم الآية
١٦٠	قال الله تعالى: «وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه».	الأنعام	٦٠
١٦٠	قال الله تعالى: «بعثنا عليكم عباداً لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعداً مفعولاً».	الأسراء	٥
١٦٤	قال الله تعالى: «فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشياً».	مريم	١١
١٦٦	قال الله تعالى: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير».	الشورى	١١
١٦٧	قال الله تعالى: «قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد».	الاخلاص	كاملة
١٦٨	قال الله تعالى: «فلولا نصرهم الذين اتخذوا من دون الله قرباناً آلهة».	الاحقاف	٢٨
١٧٠	قال الله تعالى: «إن الحسنات يذهبن السيئات ذلك ذكرى للذاكرين».	هود	١١٤
١٧٠	قال الله تعالى: «فلما رأوه زلفة سيئت وجوه الذين كفروا».	الملك	٢٧
١٧٠	قال الله تعالى: «وإن له عندنا لزلفى وحسن مآب».	ص	٤٠
١٧٠	قال الله تعالى: وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل إن الحسنات يذهبن السيئات ذلك ذكرى للذاكرين».	هود	١١٤

٢ ـ فهرس الأحاديث النبوية

رقم الأحاديث	الحديث	رقم الصفحة
١	قال رسول الله ـ ﷺ : يقول الله عز وجل: «أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه حين يذكرني إن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملإ ذكرته في ملإ هم خير منهم، وإن تقرب مني شبراً تقربت إليه ذراعاً وإن تقرب إليَّ ذراعاً تقربت منه باعاً وإن أتاني يمشي أتيته هرولة».	١٢١
٢	قال رسول الله ـ ﷺ : «إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث ولا تحسسوا ولا تجسسوا، ولا تنافسوا ولا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله إخوانا».	١٢١
٣	قال رسول الله ـ ﷺ : «اللهم أنت الملك لا إله إلا أنت أنت ربي وأنا عبدك ظلمت نفسي، واعترفت بذنبي فاغفر لي ذنوبي جميعاً إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت واهدني لأحسن الأخلاق لا يهدي لأحسنها إلا أنت واصرف عني سيئها لا يصرف عن سيئها إلا أنت لبيك وسعديك والخير كله في يديك والشر ليس إليك. الخ».	١٣٧
٤	قال رسول الله ـ ﷺ : قال الله تعالى: «خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون، وخلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون قيل: فما العمل يا رسول الله. . .؟ قال: اعملوا، فكلٌّ ميسر لما خلق له».	١٤٣
٥	قال رسول الله ـ ﷺ : «من سن سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة. ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة».	١٥٨

٣ ـ فهرس الأشعار

رقم الصفحة	البيان	رقم الصفحة
١	قال الشاعر: فما وجد الأعداء في نقيصة ولا طاف لي منهم بوحش صائداً	٧٣
٢	وقال الشاعر: فالغدر نقصٌ فاحذر التناقصا	٧٣
٣	قال الشاعر: ولقد طغت مجامع الريلات ريلات هند خيرة الملكات	٨٢
٤	قال الشاعر: فإن سماءنا لما تجلت خلال نجومها حتى الصباح رياض بنفسج خضل نداء تفتح بينها نور الأقاحي	١٢٥
٥	قال الشاعر: يا خاتم البناء إنك مرسل بالحق كل هدى السبيل هداكا إن الإله بنى عليك محبة في خلقه ومحمداً سماكا	١٥٣
٦	قال الشاعر: ناج طواه الاين مما وجفا طي الليالى زلفاً فزلفا	١٦٣

٤ ـ فهرس المصطلحات اللغوية والفلسفية التي تم التعريف بها في الجزء الثاني

حرف الألف

الاثنينية: ١٣٤
الارادة: ٩٦
الإمكان: ٣٨
الأنات: ٩٦

حرف الباء

البعث: ١٥١

حرف التاء

التجريد: ٨٥
التسلسل: ١٠٠
التصور: ١٤

حرف الحاء

الحدقة: ٨
الحدوث: ٧٥
الحكمة الالهية: ١٤٢
الحمل: ١٠٥

حرف الخاء

الخيال: ٢١

حرف الدال

الدائرة: ٦٧
الدور: ٩٠

حرف الزاي

الزلفى: ١٦٢

حرف السين

السماء: ١٢٥
السنة: ١٥٨
السياسة: ٣٠

حرف الشين

الشر: ١٣٧
الشيء: ٨٦

حرف الصاد

الصماخ: ٥

حرف الظاء

الظن: ١٢٠

حرف العين

العدد: ٥٩
العدم: ٦٤
العرض العام: ٧٦
العصب: ٦
العقل الفعال: ١٤
العقل المستفاد: ٤٤
العقل الهيولاني: ١٤
العكس: ٧٨
العلة: ٥٧
العلة الفاعلة: ١١٠
العناية: ١٢٩
العود: ١٤٤

حرف الفاء

الفصل: ٢٥
الفعل: ٥٨
الفطنة: ١٦٢
الفلك: ٥٦
فلك الثوابت: ١٣٢
الفيض: ٦٦

حرف القاف

القدرة: ١٠٦
القديم: ٦٩
القربان: ١٦٠
القوة: ٥١، ٩٧

حرف الكاف

كل: ٢٩
الكلي: ٧٢
الكم: ٥٥
الكمون: ٦٠

حرف اللام

اللذة: ١٠١

حرف الميم

المبادئ المنطقية: ٨١
المبدأ الأول: ١١٩
المثال: ٨٣
المحال: ٧١
مذهب الكثرة: ٤٧
المعطلة: ١١٤
المشتري: ١٠٤
المقدمات: ٨٩
الممكن: ٧٧
الميل: ١١٦

حرف النون

النبوة: ١٥٣
النسبة: ٩٤
النسخ: ٣٩

النفس: ٣٥
النقص: ٧٣
النقطة: ٢٣
النوع: ١٣٩

حرف الهاء

الهيولى: ٤٩

حرف الواو

الواجب: ٧٩
الوحدة: ٢٧
الوساطة: ٣٢
الوضع: ١٦
الوقت: ١١٢
الوهم: ١٨، ١٢٠

٥ - فهرس الأعلام

حرف الألف

ابن الأعرابي ٢٩

ابن جنّي: ٩١

ابن رشد: ٥١، ٥٨

ابن سينـــا: ١٠، ٢٣، ٢٥، ٣٨، ٥٨، ٩١، ١٢٠

ابو نصر الفارابي: ٨٣، ١٢٤، ١٢٩

أحمد بن حنبل: ١٤٣

ابن رشد (الحفيد): ٥٧، ٦٣، ١١٨

اردشير: ٤٢

ارسطمن: ٤٢

ارسطو: ١٤، ٣٠، ٤٢، ١٢٤

الاشعري: ١١٤

أفلاطون: ٤٢، ٨٣، ١٢٤

حرف التاء

التهانوي: ٧٧

حرف الجيم

الجـرجـاني: ١٣، ١٥، ١٧، ٥٧، ٥٩، ٧١، ٧٩، ١٠١

جهم بن صفوان: ١٠٦

حرف الخاء

الخوارزمي: ٦٠

حرف الدال

ديكارت: ٤٤، ٥١، ٥٤

حرف الراء

الرازي: ٤٤، ١٠٦

الراغب الأصفهاني: ٨٢

حرف الزاي

زكريا بن محمد بن محمود القزويني: ١٠

حرف السين

سقراط: ٤٢

سليمان دنيا (الدكتور): ٩٣

حرف الغين

الغزالي: ١٠٣

حرف الفاء

فرويد: ١٠١

حرف الكاف

كانت: ٨٣

حرف اللام

لاشيه: ٢٧

ليفياتان: ٣٠

حرف الميم

محمد بن اسماعيل البخاري: ١٤٣

مونتسكيو: ٣٠

مولينا: ٤٧

حرف الهاء

هيجل: ٦٤

٦ - ثبت بمراجع التحقيق

١ - الأحكام في أصول الأحكام: لسيف الدين علي بن أبي علي بن محمد الآمدي. ط. المعارف. القاهرة. ١٣٣٢ هـ. ١٩١٤ م.

٢ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني. تحقيق د. محمد يوسف موسى، والأستاذ علي عبد المنعم. ط. الخانجي. القاهرة ١٣٦٩ هـ ١٩٥٠ م.

٣ - الإشارات والتنبيهات لأبي على الحسين بن عبد الله بن سينا تحقيق د. سليمان دنيا. ط. المعارف. القاهرة. ١٩٥٧ هـ. ١٩٦ م.

٤ - أصول الدين لعبد القاهر بن طاهر البغدادي. إستانبول ١٣٤٦ هـ ١٩٢٨ م.

٥ - إعتقادات فرق المسلمين والمشركين بفخر الدين الرازي. تحقيق د. على سامي النشار. ط. النهضة المصرية. القاهرة. ١٣٥٦ هـ. ١٩٣٨ م.

٦ -. الأعلام. لخير الدين الزركلي. الطبعة الثانية. القاهرة ١٣٧٨ هـ. ١٩٥٨ م.

٧ - أقسام العلوم العقلية. لابن سينا ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات. ط. أمين هندية. القاهرة ١٣٦٦ هـ. ١٩٨٠ م.

٨ - البدء والتاريخ. لمطهر بن طاهر المقدسي. ط. باريس ١٨٩٩ م.

٩ - البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانات والسحر والنارجيليات. للباقلاني. ط. بيروت ١٩٥٨م.

١٠ - تاريخ الحكماء «مختصر الزوزني» من كتاب «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» لعلي بن يوسف القفطي. ط. ألمانيا ١٩٠٣ م.

١١ - تلبيس إبليس. لابن الجوزي. تحقيق محمود مهدي. ط. ١٣٩٦ هـ.

١٢ - التعريفات. لعلي بن محمد الجرجاني. تحقيق د. عبد الرحمن عميرة. ط. عالم الكتب - بيروت. لبنان ١٩٨٩ م.

١٣ - تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامين للشيخ مصطفى عبد الرازق. ط. الحلبي. القاهرة.

١٤ - التوحيد واثبات صفات الرب. لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة. ط. المنيرية. القاهرة. ١٣٥٣ هـ.

١٥ ـ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية. ط. المدني. القاهرة ١٣٧٩ هـ. ١٩٥٩ م.
١٦ ـ خلاصة تهذيب الكمال في أسماء الرجال. لأحمد بن عبد الله الخزرجي الأنصاري. ط. الخيرية. القاهرة. ١٣٢٢ هـ.
١٧ ـ دائرة المعارف الإسلامية. إعداد وتحرير إبراهيم زكي خورشيد وزميليه. ط. الشعب. مصر.
١٨ ـ رجال الطوسى. لأبي جعفر بن الحسن الطوسي. تحقيق محمد صادق آل بحر العلوم. ط. الحيدرية. النجف. ١٣٨١ هـ. ١٩٦١ م.
١٩ ـ الرد على الجهمية والزنادقة. لأحمد بن حنبل. تحقيق. د. عبد الرحمن عميرة. ط. اللواء. الرياض.
٢٠ ـ الرسالة العرشية. لابن سينا ضمن مجموعة رسائل الشيخ الرئيس. ط. حيدر أباد. ١٣٤٥ هـ.
٢١ ـ الشفاء. لابن سينا ـ قسم النفس ـ من الطبيعيات. تحقيق: يان باكوش. ط. مطبعة المجمع العلمي التشيكوسلوفاكي. براغ ١٩٥٦.
٢٢ ـ طبقات الأطباء «عيون الأنباء في طبقات الأطباء». لأحمد بن القاسم المعروف بابن أبي أصيبعة. دار الفكر. بيروت. ١٣٧٦ هـ.
٢٣ ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل. لأبي محمد بن حزم. تحقيق د. عبد الرحمن عميرة وزميله. ط. عكاظ. جدة. السعودية.
٢٤ ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. محمد فؤاد عبد الباقي. مطابع الشعب. مصر.
٢٥ ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ا.ن.ي. فنسنك، مطبعة بريل لندن. ١٩٦٢ م.
٢٦ ـ نهاية الإقدام في علم الكلام. للشهرستاني. تحقيق ألفريد جيوم

٧ - فهرس الموضوعات

عدد مسلسل	البيان	رقم الصفحة
١	فصل في النفس الحيوانية	٥
٢	فصل في الحواس الباطنة	٨
٣	فصل في النفس الناطقة	١٠
٤	فصل في القوة النظرية ومراتبها	١٢
٥	فصل في طرق اكتساب النفس الناطقة للعلوم	١٤
٦	فصل في ترتيب القوى من حيث الرئاسة والخدمة	١٥
٧	فصل في الفرق بين إدراك الحس وإدراك التخيل وإدراك الوهم وإدراك العقل	١٦
٨	فصل في أنه لا شيء من المدرك للجزئي بمجرد ولا من المدرك للكلي بمادي	١٩
٩	فصل في تفصيل الكلام على تجرد الجوهر الذي هو محل المعقولات	٢٣
١٠	برهان آخر في المبحث المذكور	٢٦
١١	فصل في أن تعقل القوة العقلية ليس بالآلة الجسدية	٢٧
١٢	برهان آخر في هذا المبحث	٢٩
١٣	برهان ثالث	٢٩
١٤	سؤال وشرح شاق للإجابة عنه	٣٠
١٥	فصل في إعانة القوى الحيوانية للنفس الناطقة	٣١
١٦	فصل في إثبات حدوث النفس	٣٣
١٧	فصل في أن النفس لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد	٣٥
١٨	فصل في بطلان القوة بالتناسخ	٣٩
١٩	فصل في وحدة النفس	٤٠

عدد مسلسل	البيان	رقم الصفحة
٢٠	فصل في الاستدلال بأحوال النفس الناطقة عن وجود العقل الفعال وشرحه بوجه ما	٤٣
٢١	القسم الثاني من النجاة في الحكمة الإلهية	٤٥
٢٢	المقالة الأولى من إلهيات كتاب النجاة	٤٧
٢٣	فصل في مساوقة الواحد للموجود باعتبار ما، وأنه بذلك يستحق لموضوعيه هذا العلم	٤٧
٢٤	فصل في بيان الأعراض الذاتية والغريبة	٤٨
٢٥	فصل في بيان أقسام الموجود وأقسام الواحد	٤٨
٢٦	فصل في إثبات المادة وبيان ماهية الصورة الجسمية	٥٠
٢٧	فصل في أن الصورة الجسمية مقارنة للمادة في جميع الأجسام عموماً.	٥٢
٢٨	فصل في أن المادة لا تتجرد عن الصورة	٥٢
٢٩	فصل في إثبات التخلخل والتكاثف	٥٥
٣٠	فصل في ترتيب الموجودات	٥٧
٣١	فصل في أن الوحدة من لوازم الماهيات لا من مقوماتها	٥٩
٣٢	فصل في أن الكيفيات المحسوسة أعراض لا جواهر	٦٠
٣٣	فصل في أقسام العلل وأحوالها	٦٢
٣٤	فصل في أن علة الحاجة إلى الواجب هي الإمكان لا الحدوث على ما يتوهمه ضعفاء المتكلمين	٦٤
٣٥	فصل في معاني القوة	٦٥
٣٦	فصل في الاستطراد لإثبات الدائرة والرد على المتكلمين	٦٧
٣٧	فصل في القديم والحادث	٦٩
٣٨	فصل في أن كل حادث زماني فهو مسبوق بالمادة لا محالة	٧٠
٣٩	فصل في تحقيق معنى الكلي	٧١
٤٠	فصل في التام والناقص	٧٣
٤١	فصل في المتقدم والمتأخر	٧٤
٤٢	فصل في بيان الحدوث الذاتي	٧٥
٤٣	فصل في أنواع الواحد والكثير	٧٦
٤٤	المقالة الثانية من الإلهيات	٧٧

عدد مسلسل	البيان	رقم الصفحة
٤٥	فصل في بيان معاني الواجب ومعاني الممكن	٧٧
٤٦	فصل في أن الواجب بذاته لا يجوز أن يكون واجباً بغيره، وأن الواجب بغيره ممكن	٧٨
٤٧	فصل في أن ما لم يجب لم يوجد	٧٨
٤٨	فصل في كمال وحدانية واجب الوجود وأن كل متلازمين في الوجود متكافئين فيه فلهما علة خارجة عنهما	٧٩
٤٩	فصل في بساطة الواجب	٨٠
٥٠	فصل في أن الواجب تام وليس له حالة منتظرة	٨١
٥١	فصل في أن واجب الوجود بذاته خير محض	٨٢
٥٢	فصل في أن نوع واجب الوجود لا يقال على كثيرين إذ لا مثل له ولا ضد	٨٣
٥٣	فصل في أنه واحد من وجوه شتى	٨٣
٥٤	فصل في البرهان على أنه لا يجوز أن يكون اثنان واجبي الوجود، أي إن الوجود الذي يوصف به ليس هو لغيره، وإن لم يكن من جنسه ونوعه	٨٤
٥٥	فصل في إثبات واجب الوجود	٨٩
٥٦	فصل في أنه لا يمكن أن يكون الممكنات في الوجود بعضها علة لبعض على سبيل الدور في زمان واحد وإن كانت عدداً متناهياً	٩٠
٥٧	فصل آخر في التجرد لإثبات واجب الوجود وبيان أن الحوادث تحدث بالحركة ولكن تحتاج إلى علل باقية وبيان أن الأسباب القريبة المحركة كلها متغيرة	٩١
٥٨	فصل في إثبات انتهاء مبادئ الكائنات إلى العلل المحركة لحركة مستديرة	٩٥
٥٩	فصل في أن واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول	٩٩
٦٠	فصل في أنه بذاته معشوق وعاشق ولذيذ وملتذ وأن اللذة هي إدراك الخير الملائم	١٠١
٦١	فصل في أن واجب الوجود بذاته كيف يعقل ذاته والأشياء	١٠٢
٦٢	فصل في أن واجب الوجود كيف يعقل الأشياء	١٠٣
٦٣	فصل في تحقيق وحدانية الأول بأن علمه لا يخالف قدرته . . . الخ	١٠٦
٦٤	فصل في صدور الأشياء عن المدبر الأول	١٠٨
٦٥	فصل في إثبات دوام الحركة بقول مجمل، ثم بعده بقول مفصل	١٠٨
٦٦	بيان آخر	١١١

عدد مسلسل	البيان	رقم الصفحة
٦٧	فصل في أن ذلك يقع لانتظار وقت ولا يكون وقت أولى من وقت	١١٢
٦٨	فصل في أنه يلزم على قول المخالفين أن يكون الله تعالى سابقاً على الزمان والحركة بزمان	١١٣
٦٩	فصل في أن المخالفين يلزمهم أن يضعوا وقتاً قبل وقت بلا نهاية . . . الخ	١١٤
٧٠	فصل في أن الفاعل القريب للحركة الأولى نفس	١١٥
٧١	فصل في أن حركة السماء مع أنها نفسانية كيف يقال إنها طبيعية	١١٦
٧٢	فصل في أن المحرك الأول كيف يحرك . . . الخ	١٢٠
٧٣	فصل في أن لكل فلك جزئي محركاً . . . الخ	١٢٤
٧٤	فصل في إبطال رأي من ظن أن اختلاف حركات السماء لأجل ما تحت السماء	١٢٥
٧٥	فصل في أن المعشوقات التي ذكرنا ليست أجسام ولا أنفس أجسام	١٣٠
٧٦	فصل في ترتيب وجود العقل والنفوس السماوية والأجرام العلوية	١٣٣
٧٧	فصل في برهان آخر على إثبات العقل المفارق	١٣٧
٧٨	فصل في طريق ثالث للبرهنة على العقول المفارقة	١٣٩
٧٩	فصل في حال تكون اسطقسات عن العلل الاولى	١٤٠
٨٠	فصل في العناية وبيان دخول الشر في القضاء الإلهي	١٤٤
٨١	فصل في معاد الأنفس الإنسانية	١٥١
٨٢	فصل في المبدأ والمعاد بقول مجمل وفي الإلهامات . . . الخ	١٦٠
٨٣	فصل في إثبات النبوة، وكيفية دعوة النبي إلى الله، والمعاد.	١٦٥
٨٤	الفهارس العامة للجزء الثاني	١٦٤
٨٥	فهرس آيات القرآن الكريم	١٦٥
٨٦	فهرس الأحاديث النبوية	١٦٨
٨٧	فهرس الأشعار	١٧٠
٨٨	فهرس المصطلحات اللغوية والفلسفية .	١٧٢
٨٩	فهرس الأعلام	١٧٩
٩٠	ثبت بمراجع التحقيق	١٨٣
٩١	فهرس الموضوعات	١٨٦